

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

\_\_\_\_\_ Крейг Бломберг \_\_\_\_\_

# ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ

9012



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ св. апостола Андрея

М О С К В А

ББК 86.37 УДК 226

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА»

*Перевод:* Любовь Сумм *Научный редактор:* Михаил Серебряков *Корректор:* Юрий Маслов

*Верстка:* Виктория Старикова *Обложка:* Дмитрий Купреев

Книга издана при поддержке организации *Langham Partnership* (Великобритания)

Данный перевод английского издания книги Крейга Бломберга *Interpreting the Parables* публикуется с согласия издательства *InterVarsity Press*

This edition of *Interpreting the Parables* by Craig L. Blomberg originally published in English in 1990 is translated and printed by permission of *InterVarsity Press*, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA

**Бломберг К.**

**Интерпретация притчей** / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика») — М.: Библейско-богословский институт

св. апостола Андрея, 2005. — 380 с.

ISBN 5-89647-110-6

Исследование посвящено проблемам интерпретации евангельских притчей в свете современной новозаветной библеи-стики. Автор рассматривает проблему соотношения аллегории и метафоры в притчах Иисуса, разные типы притчей, вопрос аутентичности новозаветных аллегорических толкований.

*Нее права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети, интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав*

© 1990, Craig L. Blomberg.

© 2005, Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия  
[standrews@standrews.ru](mailto:standrews@standrews.ru), [www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)

## СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений .....	9
Предисловие к русскому изданию .....	10
Предисловие .....	11
Введение .....	13
Ученый консенсус .....	15
Мнение меньшинства .....	20
Новейшие исследования .....	22
План книги .....	23

### Часть первая. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ: МЕТОДЫ И СПОРЫ

Глава 1. ПРИТЧА И АЛЛЕГОРИЯ .....	29
Современная дискуссия: два основных подхода .....	29
Притча или аллегория .....	29
Притча как аллегория .....	37
Сопоставление аргументов .....	49
Современная литературная критика .....	52
Притчи раввинов .....	62
Сходства между притчами Иисуса и раввинов .....	64
Отличия от притчей Иисуса .....	69
Выводы .....	73
Глава 2. ПРИТЧИ И МЕТОД АНАЛИЗА, ФОРМ .....	75
Классический метод анализа форм .....	76
Метод .....	76
Критика .....	79
Гипотеза «сохраненной традиции» .....	101
Запомнить учение Иисуса .....	102
Новые открытия в области устного фольклора .....	104
Выводы .....	106
Глава 3. АНАЛИЗ РЕДАКЦИЙ ПРИМЕНительно К ПРИТЧАМ ...	107
Позитивный вклад .....	Ш
Различные основные темы: примеры .....	111
Роль широкого контекста .....	117
Неверные выводы .....	126
Ложные параллели .....	126
Анализ стиля .....	126
Богословско-историческая дихотомия .....	127
Пророчество задним числом .....	128

Особенности притч в различных синоптических источниках ....	129
Путаница между богословской и стилистической редакцией .....	131
Неверное понимание богословия евангелиста .....	133
Выводы .....	137

#### Глава 4. НОВЫЕ ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЕ

#### И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ..... 141

Новая герменевтика .....	142
Новая концепция метафоры.....	144
Критика нового учения о метафоре .....	146
Структурализм.....	153
Идеология .....	155
Метод.....	156
Внешние структуры .....	161
Постструктурализм .....	163
Деконструкция .....	164
Анализ реакции читателя .....	166
Место значения.....	168
Применение в анализе притчей .....	171
Другие методы.....	173
Выводы.....	174
Выводы к Части первой .....	177
Истолкование .....	177
Аутентичность.....	178

### Часть вторая. СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ ОТДЕЛЬНЫХ ПРИТЧ

#### Глава 5. ПРОСТЫЕ ПРИТЧИ С ТРЕМЯ ОСНОВНЫМИ ТЕМАМИ ... 183

Блудный сын (Лк 15:11-32) .....	184
Потерянная овца и потерянная монета (Лк 15:4-10, ср. Мф 18:12-14) .....	191
Два должника (Лк 7:41-43) .....	196
Два сына (Мф 21:28-32) .....	199
Верный и неверный слуга (Лк 12:42-48, Мф 24:45-51).....	203
Десять дев (Мф 25:1-13) .....	207
Пшеница и плевелы (Мф 13:24-30, 36-43) .....	211
Невод (Мф 13:47-50) .....	215
Богач и Лазарь (Лк 16:19-31).....	217
Дети на площади (Мф 11:16-19, Лк 7:31-35).....	223
Выводы.....	225

#### Глава 6. СЛОЖНЫЕ ПРИТЧИ С ТРЕМЯ ОСНОВНЫМИ

#### ТЕМАМИ..... 227

Таланты (Мф 25:14-30; ср. Лк 19:12-27) .....	227
Работники в винограднике (Мф 20:1-16) .....	235
Сеятель (Мк 4:3-9, 13-20 и пар.).....	240
Добрый самарянин (Лк 10:25-37).....	245
Великий пир (Лк 14:15-24, ср. Мф 22:1-14) .....	249
Непрощающий слуга (Мф 18:23-35) .....	256
Несправедливый управитель (Лк 16:1-13) .....	260
Злые арендаторы (Мк 12:1-12 и пар.) .....	265
Выводы.....	269

#### Глава 7. ПРИТЧИ С ДВУМЯ И С ОДНОЙ ГЛАВНОЙ ТЕМОЙ ..... 272

Притчи с двумя основными темами .....	272
---------------------------------------	-----

Фарисей и мытарь (Лк 18:9-14) .....	272
Два строителя (Мф 7:24-27, Лк 6:47-49).....	275
Недостойный слуга (Лк 17:7-10) .....	277
Тайно растущее зерно (Мк 4:26-29) .....	281
Богатый глупец (Лк 12:16-21).....	283
Бесплодная смоковница (Лк 13:6-9).....	286
Неправедный судья (Лк 18:1-8) .....	289
Друг в полночь (Лк 11:5-8).....	293
Хозяин и вор (Мф 24:43-44, Лк 12:39-40) .....	296
Притчи с одной главной темой .....	298
Скрытое сокровище и жемчужина великой ценности (Мф 13:44-46) .....	298
Строитель башни и царь, собирающийся на войну (Лк 14:28-33) .....	301
Горчичное зерно и закваска (Лк 13:18-21 и нар.).....	304
Другие притчи .....	308
Выводы.....	308
 Г л а в а 8. БОГОСЛОВИЕ ПРИТЧЕЙ: ЦАРСТВО И ХРИСТОС .....	310
Классификация .....	310
Богословие Царства.....	317
Настоящее или будущее .....	319
Царствие (царствование) или Царство.....	325
Преображение индивидуума, или социальная реформа .....	328
Царство и Израиль .....	333
Христология.....	336
Эксплицитная христология? .....	338
Имплицитная косвенно выраженная христология? .....	340
Имплицитная непосредственно выраженная христология? .....	343
Выводы.....	348
Выводы к Части второй .....	350
Отдельные притчи.....	350
Синтез учения притчей.....	351
 Указатель ссылок на библейские тексты.....	353
Именной указатель .....	360

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
ATR	Anglican Theological Review
BeO	Biblia e Oriente
Bib	Biblica
BJR1,	Bulletin of the John Rylands Library of the University of Manchester
BSac	Bibliotheca Sacra
BT	Bible Translator
BTB	Biblical Theology Bulletin
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CHQ	Church Quarterly
CSR	Christian Scholars' Review
CTM	Concordia Theological Monthly
CTQ	Concordia Theological Quarterly
EQ	Evangelical Quarterly
EstBU)	Estudios biblicos
ETI.	Ephemerides theologicae hvarum
ETR	Eludes theologiques et religieuses
EvTh	Evangelische Theologie
ExpT	Expository Times
Greg	Gregorianum

<i>GTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
<i>Hey/</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<b>HTR</b>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JAC</i>	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JP</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>ßj</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>LingBib</i>	<i>Linguistica Biblica</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue theologique</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>PRS</i>	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RestQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Quirran</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>ST</i>	<i>Studio Theologica</i>
<i>STK</i>	<a href="#">Sxien.sk</a> <a href="#">Teobgi.sk</a> Kxiartalskrift
<i>Theol.</i>	<i>Theology</i>
<i>TheolBeitr</i>	<i>Theologische Beiträge</i>
<i>ThRu</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>IrinJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TS'</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>Thodny</i>	<i>Theology Today</i>
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>VC</i>	<i>Vigiliae christianae</i>
<i>VF</i>	<i>Verkündigung und Forschung</i>
<i>VoxEvang</i>	<i>Vox Evangelien</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neueste- meilliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Я рад, что «Интерпретация притчей» переведена на русский язык. Я имел честь читать краткосрочный трехнедельный интенсивный курс обзора Нового Завета, с помощью русского переводчика, в Санкт-Петербургском христианском университете в 1994 и был восхищен знаниями своих студентов в области биб-лестики и их стремлением к приобретению хороших практических навыков в интерпретации текстов, которые они знали так хорошо. Я благодарен Библейско-богословскому институту св. апостола Андрея за идею этого перевода и надеюсь, что эта книга послужит русскоговорящим читателям так же, как она послужила читателям англ о- и германоязычных стран, а также Кореи, и что ее аудитория будет такой же активной и подкованной, как та группа русских студентов, с которыми мне выпал шанс встретиться более чем десятилетие тому назад.

Крейг Бломберг 22 мая 2005 года

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Судьба моей книги сложилась непросто. Я начал исследования в этой области, когда писал диссертацию *по истории традиций в притчах* из центрального раздела Евангелия от Луки<sup>1</sup>. Эти исследования продолжились, когда я подготавливал для другого издателя труд о притчах и современной литературной критике. Проект был заброшен, потому что издатель внезапно решил закрыть редакцию академической литературы. Местами я использую здесь данные последней своей книги<sup>2</sup>. И, разумеется, большая работа была проделана, пока эта монография принимала окончательный вид.

<sup>1</sup> Craig L. Blomberg *The Traditionell History of the Parables Peculiar to Luhes C.nital Seclion. Ph. D. diss., Aberdeen, 1982.*

<sup>2</sup> klein *Historiccd relieibility of the Gospeb. Leicescer and Downers: IPV, 1987.*

<sup>3</sup> Joachim Jeremias *The Parables of Jesus. London: SCM; Philadelphia: Westmin-sier, 1972 (нем. orig. 1947).*

Надеюсь, что в результате книга будет чем-нибудь интересна всем серьезным читателям. Сноски охватывают большое количество новейшей литературы о притчах, как американской, так и европейской, и отсылают новых исследователей к наиболее существенным вехам современной науки. Тем не менее я адресую этот текст не только ученым, но и пасторам, студентам и образованным мирянам. Во второй части книги я достаточно кратко излагаю свои выводы относительно морали каждой притчи; *читатели, не желающие погружаться в теоретические изыскания первой части, могут сразу же обратиться ко второму разделу книги.* Однако мои истолкования основаны на «мнении меньшинства», и потому мне пришлось в первой части книги потратить немало времени для того, чтобы отстоять свой метод. В результате этот том близко напоминает по структуре знаменитую работу Иеремиаса о притчах<sup>3</sup>, хотя не думаю, чтобы мне удалось создать подобный ей шедевр.

Читатели, нуждающиеся для начала в более упрощенном изложении притчей, могут обратиться прежде всего к книге Дэвида Уэнхема *The Parables if Jesus* (London: Hodder and Stoughton; Downers Grove: InterVarsity Press, 1989). Поскольку автор любезно показал мне некоторые главы своей книги еще до публикации, я с полной уверенностью предсказываю, что среди популяризаторских его работа станет лучшей. Эта книга опирается на самые изощренные научные исследования, но излагает их в столь увлекательной и легкой манере, что из пес смогут почерпнуть немало знаний даже читатели, почти не заглядывавшие в Писание. Я сожалею только о том, что работа Уэнхема попала мне в руки слишком поздно и я не смог включить в свою книгу ссылки на нее.

Помимо доктора Уэнхема еще семь человек читали рукопись целиком, делали замечания и тем самым оказали неоценимое влияние па эту работу. Я выражаю глубочайшую признательность профессору И. L. Маршаллу, доктору Роберту Стейну, доктору Джону Сайдеру, доктору Стэнли Портеру, Джеймсу Гуверу, Элис Матьюс и моей жене Фрэн. которая также многими другими способами помогала мне на каждом этапе проекта. Среди тех, кто па разных стадиях подготовки читал и критиковал отдельные части книги, назову доктора Мэри Энн Бивис, доктора Кевина Вап-хузера, доктора Элси Холмс, Пола Франклина и Денниса Стэмп-са. Всем им я от души благодарен.

Еще два человека заслуживают особого упоминания. За последние десять лет только пять я получал полную профессорскую ставку: три года ушло на диссертацию, па год я получил отпуск для написания предыдущей книги и год был ассистентом. Без любви и щедрой финансовой поддержки родителей на протяжении этого десятилетия такая жизнь была бы невозможной. Поскольку исследования притчей занимали мое внимание в течение всех этих лет, я с радостью посвящаю книгу моим отцу и матери, Джону У. Бломбергу и Элино́р М. Бломберг.

## ВВЕДЕНИЕ

В любом порядочном магазине религиозной литературы найдется несколько книг, посвященных притчам Иисуса. В одних читателю предлагается популярное изложение и проповедь, другие представляют собой стандартные учебники и хрестоматии для университетских курсов и семинаров, где преподают учение Иисуса, попадаютс и некоторые более специализированные монографии. В последнее столетие о притчах было написано больше литературы, чем о любом другом заметном разделе или жанре Библии<sup>1</sup>, а потому каждая новая работа, тем более такого объема, как эта, должна для начала как-то объяснить свое право на существование. У этой книги было по крайней мере две причины появиться на свет. Первую причину объяснить несложно,

вторая потребует более подробного изложения.

<sup>1</sup> См.: Warren S. Kissinger *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*. Metuchen, N. J. ; London: Scarecrow, 1979. 231-415.

<sup>2</sup> Особ. полезны: Kenneth E. Bailey *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976; idem *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980; Simon J. Kistemaker *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1980, и Robert H. Stein *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1981; Exeter: Paternoster, 1982.

Простая причина заключается в том, что, когда в какой-либо области исследований появляется, такое количество литературы, как «области изучения притчей», большинство читателей Библии остаются с ней незнакомы и никоим образом не могут оценить ее значимость. Возникают тенденция к консерватизму и весьма ощутимый разрыв между академическими кругами и «потребителями». Только недавно появилось несколько заслуживающих доверия работ о притчах, учитывающих поток современных исследований<sup>2</sup>. В церкви священники и учителя по-прежнему рекомендуют стандартные учебники прошлого и позапрошлого поколений. По чести говоря, большинство этих работ давно устарели, и хотя

в них можно обнаружить немало полезных и благочестивых наблюдений, с методологической точки зрения они совершенно неприемлемы<sup>3</sup>.

Не меньшая путаница наблюдается и в популярных изложениях притчей. Недавние публикации некоторых наиболее уважаемых в Америке проповедников весьма различаются качеством. Одним недостает четкого метода интерпретации, другие, приняв какой-либо метод, то и дело отклоняются от него. Стремление превратить короткий текст в длинную проповедь приводит к натяжкам в истолковании<sup>4</sup>. Настоящая работа дает полный отчет о современном состоянии исследований притчей в такой форме, которая может быть удобна для пасторов и ученых, может послужить фундаментальным учебником для студентов колледжей и семинаров, а также введением в данную область для мирян, если те пожелают достаточно подробно ознакомиться с проблемами библеистики.

<sup>3</sup> В качестве примера можно упомянуть: Richard C. Trench *Notes on the Parables of Our Lord*. London: Macmillan, 1870; New York: Appleton, 1873; A. B. Bruce *The Parabolic Teaching of Christ*. London: Hodder & Stoughton, 1882; New York: Armstrong, 1883; G. Campbell Morgan *The Parables and Metaphors of Our Lord*. New York: Revell, 1943; London: Marshall, Morgan & Scott, 1944.

Но эта книга не только излагает чужие мнения: она отстаивает собственные позиции. В этом заключается, вторая причина появления, книги на свет: есть основания считать, что основные подходы к истолкованию притчей в XX веке во многом оказались неверными и нуждаются в пересмотре. Такое высказывание может показаться опрометчивым, однако это не только мое личное мнение: все чаще подобная неудовлетворенность высказывается исследователями притчей. Однако в силу сложившейся богословской традиции эти голоса не доходят до священников и читателей, не принадлежащих к академическому миру, и даже многие исследователи не замечают новых тенденций, если только не уделяют особого внимания данной конкретной области изучения Нового Завета.

Значительную роль в современной американской библеистике играет «Семинар по Иисусу». Рабочая группа из более чем двухсот профессоров и священников поставила себе задачу ранжировать все высказывания Иисуса в Евангелиях и в другой раннехристианской литературе в зависимости от того, насколько велика вероятность, что Он действительно произносил те или иные приписываемые Ему слова. Эта группа ученых занимается также широким распространением своих открытий среди американской аудитории, и за ее работой пристально наблюдает популярная пресса. В первую очередь Семинар провел исследование притчей, однако в опубликованных им выводах не обнаруживается ни следа взаимодействия или хотя бы знакомства с многочисленными исследованиями, на которые ссылается автор данной книги<sup>5</sup>. Вот почему данный том послужит не только обзором современной научной литературы, но и новым вкладом в истолкование притчей.

## УЧЕНЫЙ КОНСЕНСУС

Как большинство исследователей подходит к экзегезе притчей Иисуса? Типичное изложение Нового Завета или типичный учебник по герменевтике<sup>7</sup> содержит некоторые или все из нижеперечисленных положений:

<sup>5</sup> Robert W. Funk, Bernard B. Scott, James R. Butts *The Parables of Jesus: Red Letter Edition*. Sonoma, Calif.: Polebridge, 1988.

<sup>6</sup> Наилучшей из имеющихся в наличии книг, где формулируется и несколько популяризуется «средний путь», я считаю: Herman Hendrickx *The Parables of Jesus*. London: Geoffrey Chapman; San Francisco: Harper & Row. 1986. Однако Хендрикс предлагает лишь очень краткое методологическое введение.

<sup>7</sup> Ср., например, A. Berkley Mickelsen *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963, 212-230; Gordon I. Fee and Douglas Stuart *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids: Zondervan, 1982; London: Scripture Union, 1983, 123-134; Joseph B. Tyson *The New Testament and Early Christianity*. New York and London: Macmillan, 1984, 223-225; Norman Perrin *The New Testament: An Introduction*. rev. ed. by Dennis C. Duling. New York & London: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1982, 415-420.

1. На протяжении всей истории Церкви большинство христиан понимало притчи как аллегории. То есть, по мнению истолкователей, большинство персонажей или предметов в притче означает нечто иное, некие духовные понятия, и потому притча прочитывается на двух уровнях смысла. Притча — это рассказ не просто о каких-то человеческих делах, но и о

«небесной реальности».

Приведем в качестве примера самую знаменитую притчу — притчу о блудном сыне (Лк 15:11-32). Она рассматривалась не только как напряженная драма еврейского отца, сумевшего простить своего шалопа-сына, — выстраивался целый ряд соответствий: отец означал Бога, блудный сын — грешника, убегающего от Бога, старший брат — жестокосердного фарисея. Даже на этом соответствии не исчерпывались. Кольцо, которое отец подарил блудному сыну, — это крещение, пир — Тайная Вечеря<sup>8</sup>. Одежда, которой сын облачается по возвращении домой, может пониматься как бессмертие, а сандалии — приурочивание к путешествию на небеса<sup>1</sup>. Так одна за другой каждая деталь получает истолкование, и выявляется духовное содержание рассказа.

2. *Современные исследования разумно отказались от аллегорических истолкований в пользу другого подхода - выявлять в каждой притче один основной смысл.* Со временем становилось все яснее, насколько искусственный и произвольный характер носят такого рода изощренные аллегоризации. Тщательное сопоставление нескольких старинных комментаторов показывает, что они расходятся по вопросу о том, какое значение имеет каждая деталь в той или иной притче. Например, новая одежда блудного сына понималась не только как бессмертие, но и как безгрешность, духовные дары, принятие Христовой праведности или очищение души<sup>10</sup>.

" Тертуллиан *О скромности* 9.

" Климент Александрийский *Фрагменты (из Макария Хрисоцефала)* 11.

" Тертуллиан *О скромности* 9; John Calvin *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*, ed. Dawid W. and Thomas F. Toirance, vol. 2. Edinburgh: St. Andrews; Grand Rapids: Eerdmans, 1972, 224; последние две точки зрения см.: Trench *Parables*, 406.

Разумеется, при любом истолковании учитывается прямой смысл: отец подарил сыну новую одежду, празднуя его возвращение в семью. Однако комментаторы не могли прийти к единому мнению о том, какой именно аспект новых отношений христианина с Отцом небесным символизирует эта одежда. Возможно, мораль такова: одежда вообще не подлежит аллегорическому истолкованию. Сейчас уже даже приравнивание отца к Господу кажется неуместным. Ведь в этой же самой притче Бог упоминается (хотя и косвенно) как отдельный персонаж, когда блудный сын сокрушается о своих грехах перед отцом и *перед небом* (ст. 18, 21). Вместо того чтобы подвергать аллегоризации отдельные детали, нужно свести рассказ к единой главной теме, например: «Неисчерпаемая радость Божьего прощения».

3. *Евангельские притчи содержат некоторые очевидные элементы аллегории, но это исключение, а не правило.* Чаще всего ссылаются на притчу о злых виноградарях (Мк 12:1-12 и пар.)<sup>12</sup>. Сюжет, в котором арендаторы избивают и убивают слуг хозяина в расчете завладеть виноградником, столь близко напоминает историю вражды израильских вождей против Божьих пророков, а в конце концов и против Христа, что большинство комментаторов признает эту притчу аллегорической. Однако именно по этой причине многие ученые считают эту притчу, — по крайней мере, в такой форме, — неаутентичной<sup>1\*</sup>. Положение о принципиальном различии между притчей и аллегорией остается в силе, причем аллегория считается эстетически менее ценной. Иисус, мастер рассказывать притчи, не нуждался-де в аллегориях. Некоторые исследователи готовы все же признать, что различие между притчей и аллегорией не столь велико и что Иисус мог иногда прибегать к аллегории<sup>14</sup>. Однако аллегорическая притча по-прежнему остается исключением, а не нормой.

<sup>11</sup> Adolf Jülicher *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 2. Freiburg: Mohr, 1899. 362.

<sup>12</sup> Сокращение «пар.» означает «параллельные места».

<sup>13</sup> Например: J. D. Crossan *The Parable of the Wicked Husbandmen*. JBL. 90. 1971, 451-465; Werner G. Kümmel *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark, 12, 1-9): Heilsgeschehen und Geschichte*. Marburg: Elwert, 1965, 207-217.

<sup>14</sup> Например: C. E. B. Cranfield *The Gospel according to St. Mark*. Cambridge: University Press, 1977, 367-368; A. M. Hunter *Interpreting the Parables*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1960, 87; Ralph P. Martin *New Testament Foundations*, vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1975; Exeter: Paternoster, 1985, 299-305.

Насколько проблематичны все приведенные выше положения, становится очевидно, если обратиться к двум притчам, которые сам Иисус снабдил подробным истолкованием, — это притча о сеятеле (Мк 4:3-9, 13-20 и пар.) и о пшенице и плевелах (Мф 13:24-30, 36-43). В его истолковании практически каждой существенной детали притчи приписывается точное соответствие. Семя — Слово Божье, четыре вида почвы — четыре типа людей, птицы — сатана, тернии — тяготы земной жизни и так далее. Но это и есть «устаревший» аллегорический метод, который XX век столь решительно отвергает.

<sup>15</sup> Joachim Jeremias *The Parables of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1972 (нем. orig. 1947), 150.

<sup>16</sup> John C. Purdy *Parables at Work*. Philadelphia: Westminster, 1985, 93, комментируя притчу о плевелах, формулирует это так: «исключительно в данном случае мы имеем право прочесть притчу как аллегорию». Ср.: Kistemaker *Parables*. xv; Stein *Parables*, 56; Walter M. Dunnell *The Interpretation of Holy Scripture*. Nashville: Thomas Nelson, 1984, 113.

4. *В таком случае, изредка встречающиеся, в Евангелиях подробные истолкования притчей представляют собой исключение или случайное дополнение к обычной манере Иисуса проповедовать, и их нельзя принимать за норму.* В настоящее время все комментаторы, кроме самых консервативных, пришли к выводу, что истолкования этих притчей не являются



аутентичными. Они добавлены ранней Церковью или даже самими евангелистами. Подлинный смысл такой притчи, как притча о сеятеле, сводится к общему принципу: «Несмотря на преследования и поражения, начав с малого, Бог приведет нас к обещанному торжеству»<sup>15</sup>. Те немногие ученые, которые полагают, что приведенные в Евангелиях истолкования принадлежат самому Иисусу, тем не менее относят их к числу редких исключений<sup>16</sup>. Самый факт, что Иисус оставил большинство притчей без подобного истолкования, доказывает, по их мнению, что мораль притчи не должна быть столь детализированной.

5. За исключением этого небольшого количества аллегорий, большинство притчей и большинство подробностей каждой притчи считаются, наиболее достоверными из аутентичных высказываний Иисуса в Евангелиях. Большинство исследователей Евангелий проводит систематическое разграничение между теми приписываемыми Иисусу высказываниями, которые они могут с достаточной долей уверенности считать аутентичными, и теми, которые, на их взгляд, происходят из более позднего источника. При этом они руководствуются следующими основными критериями: «несводимости» (все, что в словах Иисуса не совпадает ни с современным Ему иудаизмом, ни с учением ранней Церкви, может исходить только от Него самого), «множественности свидетельств» (высказывания, встречающиеся в нескольких Евангелиях или нескольких евангельских источниках, скорее можно считать аутентичными, нежели зафиксированные только в одном тексте) и «согласованности» (можно считать аутентичным материал, соответствующий высказываниям, подтвержденным с помощью других критериев)<sup>17</sup>.

Аутентичное «ядро» Евангелий заключается в учении Иисуса о Царстве Божьем, которое Его служением внедряется в историю: данная тема соответствует всем критериям<sup>18</sup>. Поскольку в средоточии этого учения о Царстве мы находим множество притчей, они также (в силу «согласованности») признаются аутентичными. Более того, среди представителей ранней Церкви почти никто не прибегал к притчам, а раввинистические притчи служат главным образом для иллюстрации или уточнения Закона, а не для того, чтобы передать совершенно новое представление об отношениях Бога с людьми. Итак, притчи Иисуса удовлетворяют также критерию «несводимости». Кроме того, они зафиксированы во множестве источников — во всех синоптических Евангелиях и во всех слоях, на которые делятся Евангелия (тройная традиция — общий материал Матфея, Марка и Луки; двойная традиция — общий материал Матфея и Луки; особая традиция Луки и особая традиция Матфея)<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> О произвольном использовании этого и других критериев см. особ.: Roben H. Stein *The 'Criteria' of Authenticity*. *Gospel Perspectives*, vol. 1, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1980, 225-263. Ср.: Stewart C. Goetz and Craig L. Blomberg *The Burden of Proof*. *JSNT* 11, 1981, 39-63.

<sup>17</sup> По этому поводу см. особ.: George E. Ladd *The Presence of the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974; London: SPCK, 1980; Bruce D. Chilton *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom*. Freistadt: F. Plöchl, 1979; Sheffield: JSOT, 1987; G. R. Beasley-Murray *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1986.

<sup>19</sup> Более подробное изложение аргументов в пользу аутентичности притчей см.: Philip B. Payne *The Authenticity of the Parables of Jesus: Gospel Perspectives*, vol. 2, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1981, 329-344. Ср. также: B. B. Scott *Essaying the Rock: The Authenticity of the Jesus' Parabolic Tradition*, *Fonim* 2.3, 1986, 3-53, где подчеркивается, что бремя доказательств лежит на скептике, хотя и Скотт без особой на то нужды приписывает редакции то, что можно было бы приписать традиции.

У притчей имеются некоторые особенности или детали, которые обычно считаются принадлежностью более поздней стадии традиции.

Однако их можно объяснить либо «законами передачи», действию которых устная традиция высказываний Иисуса подверглась до записи Евангелий, либо «редакциями», в ходе которых евангелисты определенным образом компоновали и изменяли унаследованный ими материал. В области евангельских исследований методы анализа форм и анализа редакций развились именно для выявления такого рода изменений во всем объеме текста, а потому не представляется сложным применить их открытия к конкретной проблеме притчей.

## МНЕНИЕ МЕНЬШИНСТВА

Этими пятью общепринятыми герменевтическими правилами, воплощающими консенсус ученого мира, основные методы, конечно же, не ограничиваются, однако их будет достаточно для выявления главных проблем. Замечательно уже то, что наука XX века провозгласила практически все результаты предшествовавших девятнадцати веков христианской экзегезы ошибочными. Еще большее беспокойство вызывает мысль, будто притчи ни в коем случае нельзя рассматривать как аллегории, — в конце концов, евангелисты приписывают Иисусу только этот метод истолкования, пусть Он и редко прибегает к нему.

Например: Hugh Anderson *The Gospel of Mark*. London: Oliphants, 1976; Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 130; Heikki Räisänen *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*. Helsinki: Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 1973, 111-112; Rudolf Pesch *Das Markusevangelium*, vol. 1- Freiburg: Herder, 1976, 238.

Озадачивает также вопрос, как в свете этих правил понимать загадочные слова, приписываемые Иисусу в Мк 4:11-12 и пар., где Он следующим образом объясняет ученикам, почему Он прибегает к притчам: «Вам дано знать тайны Царства Божьего, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи». По понятным причинам аутентичность этого высказывания чаще всего отвергается<sup>20</sup>. Согласно общепринятым правилам истолкования, притчи Иисуса предназначены для того, чтобы раскрывать истину, а не

скрывать ее. Более того, перечисленные правила оставляют за скобками множество вопросов, которые возникнут далее в ходе нашего исследования. Неудивительно, что все большее число комментаторов начинает подвергать сомнению сложившийся консенсус.

Меньшинство комментаторов, представляющих довольно широкий спектр богословской традиции, хотя они весьма различаются в своих подходах к другим аспектам истолкования притчей, выражают все большую готовность принять другой набор правил, в противовес перечисленным выше<sup>21</sup>.

<sup>21</sup>См. особ.: Madeleine Boucher *The Mysterious Parable*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1977; Hans-Josef Klauck *Allegorie und Allegorise in synoptischen Gleichnistexten*. Münster: Aschendorff, 1978; John W Sider *Proportional Analogy in the Gospel Parables*, JVT531, 1985, 1-23.

<sup>22</sup> Например: M. D. Goulder *The F.vangeUsts' Calendar*. London: SPCK, 1978; John Drury *The Parables in the Gospels*. London: SPCK; New York: Crossroad, 1985. John R. Donahue *The Gospel in Parable*. Philadelphia: Fortress, 1988, 4. не столь уверен в изначальном значении притч, но все равно предпочитает сосредоточиться исключительно на их значении в контексте евангелистов.

1. *Притчи в том виде, в каком они представлены в Евангелиях, гораздо более аллегоричны, нежели обычно считается.* Это не значит, что все сложные построения прежних комментаторов были точны. Проблема старых комментариев заключалась не столько в аллегоризации как таковой, сколько в масштабе аллегоризации и в конкретных значениях, которые они приписывали определенным деталям рассказа. Можно с уверенностью утверждать, что новая одежда блудного сына не соотносится ни с каким конкретным аспектом духовной жизни человека, а вот отец действительно символизирует Бога. Выявив аллегорическое значение одной детали, исследователь вовсе не обязан аллегоризировать и все остальные. Одна из наиболее важных проблем современной библиистики заключается в полном непонимании и искажении фундаментальной теории литературы: предполагается, что рассказ превращается в аллeгорию только в том случае, если все или по крайней мере большинство его подробностей имеют второе значение.

2. *Если все притчи по своей природе являются, аллегориями, то в таком случае они либо еще более безусловно аутентичны, нежели признает консенсус, либо вовсе неаутентичны.* Признав вероятность того, что Иисус прибегал к аллeгории, критика лишается главного критерия для разделения притчей на аутентичные и неаутентичные части и фрагменты. Прежде проявлялась тенденция отвергать аутентичность большей части этих текстов<sup>22</sup>, однако в данном исследовании мы будем отстаивать преимущественную аутентичность притчей. Слова Иисуса о назначении притчей с такой точки зрения вполне соответствуют его методу истолкования: некоторые части притчей оказываются не столь самоочевидными, как другие, или даже намеренно загадочными. Интерпретация притчей о сеятеле и о пшенице и плевелах уже не выглядит исключением, хотя в большинстве притчей аллeгорический элемент не столь развит, — такие различия скорее похожи на точки континуума, нежели на принципиальный разрыв. Подвергались сомнению и другие аргументы против аутентичности различных деталей притчей, основанные преимущественно на методах анализа форм и редакций.

3. *Многие притчи могут иметь более одной основной темы.* Конкретное применение этого принципа вызывает серьезные разногласия. Существует опасность повторить прошлые ошибки и вновь начать извлекать чересчур много значений из одного пассажа. Некий известный автор недавно предлагал выявить в каждом контексте «богословский кластер» смыслов, причем в его комментарии число таких смыслов доходило до десяти<sup>23</sup>. Приверженцы новейших течений литературной критики склонны рассуждать о «поливалентности», и число значений или моралей, извлекаемых из текста, оказывается вообще неисчерпаемым! Хотелось бы, не впадая в подобные крайности, отыскать в каждой притче множество значений. Я намерен отстаивать в этой книге тезис, согласно которому большинство притчей имеет ровно три основные темы — не больше и не меньше.

## НОВЕЙШИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Bailey Eyes, xxi-xxiii; ср.: 111-112.

Возникшие недавно разнообразные направления литературно-критической и герменевтической мысли подвергают сомнению оба описанных выше подхода. Эти школы утверждают, что притчи не являются ни простыми рассказами из повседневной жизни, привлекаемыми для иллюстрации отдельной религиозной истины, ни аллегориями, в которых целый ряд деталей имеет духовное соответствие. Притчи, по мнению этих исследователей, представляют собой метафоры, то есть они не могут быть перефразированы логическим языком и не могут быть сведены к ряду соответствий.

Наиболее обширный комментарий к притчам Иисуса, опубликованный в последние полстолетия, воплощает данную перспективу. Книга Б. Б. Скотта *Hear Then the Parable* (1989) отражает концепцию Группы изучения притч Общества библейской литературы, которая начала печатать свои материалы с середины 1970-х годов. Как и большинство членов Общества, Скотт

уверен, что значение притчи невозможно установить, а также: а) притчи не отсылают к апокалиптическому Царству Божьему; б) они постоянно выворачивают наизнанку традиционную религию и мораль с помощью иронии, пародии и бурлескных образов; с) авторы синоптических Евангелий совершенно не понимают притчи и затемняют их смысл своими редакциями; d) зачастую притчи представлены в Евангелии от Фомы ничуть не хуже, чем в канонических текстах, и е) поиск изначальной версии любой конкретной притчи с самого начала обречен на провал, поскольку при устной передаче рассказ постоянно меняется<sup>24</sup>. Некоторые открытия Скотта чрезвычайно насущны, другие граничат с фантастикой. Очевидно, что потребуется еще немалый труд, дабы в современных исследованиях притчей отделить пшеницу от плевел.

## ПЛАН КНИГИ

<sup>24</sup> Bernard B. Scott *Hem Then the Parable*. Minneapolis: Fortress, 1989. Наиболее существенными предшественниками Скотта были Дан О. Виа, Роберт У. Фанк и Дж. Д. Кроссан. — все их многочисленные труды по притчам будут регулярно упоминаться в сносках на протяжении следующих глав.

Эта работа делится на две примерно равные части. В первой части обсуждаются теории истолкования притчей и их сравнительная ценность. Во второй части результаты, полученные в первой, применяются для краткого истолкования основных евангельских притчей. В каждой части содержатся четыре главы и краткие выводы. Глава вторая начинается с более подробного изложения дискуссии о различиях между притчей и аллегорией. Какие доводы «консенсус» и «меньшинство» приводят в пользу своих противоположных взглядов, и выдерживают ли эти доводы тщательное рассмотрение? Какие открытия принесли исследования методами литературного анализа и в особенности изучение большого свода раввинистических притчей? Глава вторая завершается выводом: притчи могут и должны рассматриваться как аллегории (*если правильно понимать этот термин*), но это отнюдь не оправдывает возвращение к произвольной и натянутой экзегезе, характерной для прежних поколений.

Третья глава исследует вклад анализа форм в исследование притчей. После краткого изложения сильных и слабых сторон метода как такового и вытекающих из него основных принципов истолкования, более пристальное внимание уделяется так называемым законам передачи, которым, как полагают, подчиняется устная передача учения Иисуса в период до написания Евангелий. В данной главе мы приходим к выводу, что эти законы нуждаются в существенной модификации, и в завершение предлагаем совершенно иную модель исторической передачи притчей.

Глава четвертая посвящена методу анализа редакций, который выделяет существенные расхождения между параллельными текстами в различных Евангелиях. Оттенки значения варьируются в различных текстах, а потому истолкование притчи в одном Евангелии может не во всех аспектах совпадать с истолкованием в другом Евангелии. У каждого евангелиста есть свои любимые темы, которые он хочет выделить особо, и современные комментаторы не должны упускать это из виду. Однако нужно отметить теории, согласно которым различия между Евангелиями оказываются столь значительными, что приходится говорить о серьезных противоречиях или даже несовместимых богословиях. Итак, в совокупности главы со второй по четвертую предлагают рассматривать притчи Иисуса как аутентичные и аллегорические.

Пятая глава завершает богословскую дискуссию обзором трех новейших методов герменевтики и литературной критики и сопоставляет их данные с полученными предварительными выводами. *Новая герменевтика* не допускает интерпретации повествования в повествовательной манере, полагая, что тем самым нарушается изначальное намерение рассказчика. Вот почему неправильно будет сводить притчи к набору «основных тем», неважно, насколько подробно. *Структурализм* считает невозможным выводить основной смысл текста из его внешних черт.

Истолкователи призваны искать скрытые уровни значения, анализируя *глубинную структуру* текста. *Постструктурализм* полагает, что значение текста не зафиксировано ни в изначальном намерении автора, ни в собственном значении составляющих его слов, но лишь в креативности читателей или слушателей и в интерпретационных схемах, заданных культурой. Каждое из этих трех направлений предлагает несколько новых важных открытий в области интерпретации текста, которые нельзя не учитывать, хотя в целом их ценность преувеличена. На проблему аллегорической природы притчей или их аутентичности они никак не влияют.

Вторую часть книги составляют главы с шестой по восьмую. Эти три главы иллюстрируют принципы истолкования, выведенные в заключении первой части, применяя их к краткому анализу каждой из главных притчей Иисуса. Не предпринимаются попытки выстроить полномасштабный комментарий или подробную экзегезу каждого отрывка. Мы располагаем достаточным количеством источников, дающих вполне адекватное представление об историческом фоне, на котором возникают образы притчей, о значении ключевых греческих слов и выражений и о роли данной притчи в общем контексте Евангелия<sup>25</sup>. Здесь мы сосредотачиваемся преимущественно на основных спорах по истолкованию и выводах из них, а также на тех аспектах экзегезы, которые непосредственно вытекают из предложенного нами дистриктивно-го метода. Поэтому особое внимание уделяется проблемам аутентичности и аллегорической природы каждой притчи.

<sup>25</sup> В дополнение к работам, процитированным выше в прим. 2 и 14, см. особ: развернутые комментарии к Матфею: D. J. Carson *Matthew*, в *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984, и David Hill *The Gospel of Matthew* London: Oliphants, 1972; Grand Rapids: Eerdmans, 1981; к Марку: William L. Lane *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974; London: Marshall, Morgan & Scott, 1975. и Robert A. Guelich *Mark 1-8:26*. Dallas: Word, 1989; к Луке: I. Howard Marshall *The Gospel of Luke*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1978, и Joseph A.

**Fitz-myer** *The Gospel according to Luke*, 2 vols. Garden City: Doubleday, 1981-1985.

Притчи классифицируются согласно форме или структуре по трем основным категориям (каждой уделена одна глава). В шестой главе рассматриваются *простые притчи с тремя темами*, наиболее распространенная в Евангелиях форма. В этих притчах присутствуют три главных персонажа: один — правитель или авторитетная фигура и два подчиненных — плохой и хороший, символизирующие два противоположных способа реагировать на приказы начальника. Глава семь посвящена *сложным притчам с тремя темами*. В этих притчах участвуют более трех персонажей, но в конечном счете здесь проступает та же простая триада, что и в притчах с тремя персонажами, хотя роли персонажей отличаются от парадигмы, выстроенной в шестой главе. Наконец, глава восьмая рассматривает притчи *с двумя или с одной основной темой*, то есть те, в которых отмечается меньше ключевых персонажей или элементов и делается два вывода или только один.

Завершает книгу девятая глава, в которой содержание притчей используется для лучшего понимания их автора и его учения. Каким образом притчи влияют на наши представления о Царстве Божьем и на христологию? Относится ли Царство к настоящему или к будущему? Это Царство или царствование, государство или только форма правления? Предполагает ли оно социальный переворот или только личное обращение? Как соотносится с Израилем и с Церковью? Служат ли притчи (как это кажется на поверхностный взгляд) аргументом в пользу мнения, будто Иисус был всего-навсего человеком, хотя и великим учителем? Или же в них мы находим имплицитные (а то и эксплицитные) доводы в пользу христианского представления об Иисусе как о Сыне Божьем?

Такое количество сложных вопросов может показаться излишним, если учесть, что притчи Иисуса, насколько мы знаем, первоначально были адресованы неграмотным галилейским крестьянам и с их помощью Иисус хотел прояснить свою концепцию Царства Божьего. Однако сами Евангелия свидетельствуют о том, что многие люди, и даже собственные ученики, не всегда его понимали. Обзор более поздних комментариев напоминает, что непонимание продолжалось и после его земной жизни. Хотя в XX веке сложился консенсус по истолкованию притчей, все еще нет согласия в вопросе о том, как применять эти методы к экзегезе конкретного пассажа. Данное исследование написано с целью и искренней надеждой проработать определенные сложные вопросы и вновь обрести простые принципы, которые помогли бы современному читателю восстановить подлинное значение этих частиц Слова Божьего.

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

# ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ: МЕТОДЫ И СПОРЫ ПРИТЧА И АЛЛЕГОРИЯ

Кого символизирует добрый самарянин — нашего соседа, нашего врага, самого Христа? Можно ли отождествлять старшего брата блудного сына с фарисеями? В самом ли деле ученики Христа должны следовать примеру нечестного управителя, который обманул своего хозяина, списав часть займа его должникам? Выступает ли раненый раб в притче о злых виноградарях, как ее излагает Матфей, символом Иоанна Крестителя? Каково значение масла, и почему пять мудрых дев отказываются перелить его в светильники пяти глупых дев? Подобные вопросы, неизбежно возникающие у каждого, кто вникает в притчи Иисуса, сразу же ставят читателя перед наиболее острой проблемой в истории интерпретации: до какой степени мы вправе понимать притчи как аллегории? То есть соответствует ли каждой «земной» детали «небесный» прообраз? Имеют ли хотя бы некоторые детали такой прообраз? А если да, то какие именно, и как выявить их подлинное значение?

## СОВРЕМЕННАЯ ДИСКУССИЯ: ДВА ОСНОВНЫХ ПОДХОДА

## Притча или аллегория

Как указывалось во введении, в XX веке большинство ученых, занимавшихся исследованием притчей, чувствовали необходимость решительно отграничивать притчи от аллегорий. Подчеркивалось, что притчи строятся вокруг одного центрального пункта сопоставления между событиями рассказа и Царством Божиим, каким его представляет слушателям Иисус, а потому из каждой притчи можно извлечь лишь один главный урок. Второстепенные детали имеют значение в той мере, в какой они подкрепляют и усиливают центральную мысль. Аллегии же — это более сложные рассказы, в которых подлежит «расшифровке» большее число деталей.

Классическим примером является «Гирапствие пилигрима» Джона Бепьяпа, на который так часто ссылаются в этой связи: странствие Христиана служит аллегорией духовного паломничества, обязательного для любого последователя Христа. Различные места, где по-бывал пилигрим, соответствуют различным фазам религиозного опыта. Бсн्यान дает этим местам конкретные и понятные любому читателю названия: «Трясина отчаяния», «Гора затруднения», «Долина смирения» и так далее. Существует обширная литература, объясняющая, каким образом сложилась дихотомия аллегория/ притча<sup>1</sup>, поэтому здесь мы должны ограничиться изложением наиболее важных доводов в защиту этого разграничения.

1. *Аллегорический метод интерпретации возникает достаточно рано в истории Церкви под влиянием греческой философии.* Он широко применялся ко всем разделам Писания вместо более «законного» буквального прочтения текста. Аллегорическое истолкование обычно отстаивается достаточно умело. Отцы церкви желали извлечь из текста дополнительные значения помимо тех, которые обнаруживались при буквальном прочтении. Наиболее уместным этот метод казался по отношению к тем повествовательным отрывкам, где не было явной морали или персонажи вели себя не слишком этично. В особенности «нуждались» в аллегорическом понимании притчи, ведь и сам Иисус в Евангелиях разбирает каждую подробность притчи о сеятеле (Мк 4:13-20 и пар.) и о пшенице и плевелах (Мф 13:36-43). Естественно было предположить, что подобным образом следует истолковывать и другие притчи, которые не изъяснил Он сам. В конце концов, **Иисус**, по-видимому, намекает, что его учение окажется невразумительным для тех, кто не постигнет «тайны» Царства Божьего (Мк 4:11 и пар.). Более того, Он ясно сказал, что истолкование притчи о сеятеле послужит ключом к пониманию всех притч (Мк 4:13).

Блаженный Августин в своей интерпретации притчи о добром самарянине (Лк 10:30-37) предоставляет нам классический пример

Подробная история интерпретаций приводится в книге: Warren S. Kissing-ei *The Parables of Jesus: A flistory oj Interpretation aml Bibliography*. Metuchen, N. J; London: Scarerrow, 1979, 1-230. Более сжатое изложение см. в книге: Hans Wedel *Die Gleichnisse Jesu ah Metaphern*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1978. 11-57; Robert IL Stein *An Introdiiction lo the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westininsler, 1981; Excter: Paternoster, 1982. 42-71.

античного аллегорического истолкования: раненый — это Адам; Иерусалим — небесный град, с высот которого он пал: разбойники — сатана, лишивший Адама бессмертия; священники и левит — ветхозаветный Закон, не способный никого спасти; са-марянин, перевязывающий рапы несчастного, — Христос, прощающий грехи; постоялый двор — Церковь, а хозяин постоялого двора — апостол Павел! Среди менее известных, по не менее творческих истолкований следует назвать предложенное Ириие-ем Лионским понимание притчи о рабочих (Мф 20:1-16): речь идет о людях, спасенных в разные периоды мировой истории, а динарий, который каждый получает в вознаграждение, монета с изображением правителя, — это царственный Сын Божий и дарованное Им спасение<sup>3</sup>. Григорий Великий соотносит троекратный визит крестьянина к бесплодной смоковнице в надежде на урожай (Лк 13:6-9) с тройным даром Бога человечеству: сперва разум, потом закон и, наконец, благодать<sup>4</sup>.

Этот подход существовал на протяжении без малого девятнадцати столетий. Златоуст, Аквипат, Кальвин — выдающиеся мужи патристики, схоластики и Реформации — не избежали аллегии в своих экзегезах. Даже на исходе 1880-х годов архиепископ Тренч в классическом труде «Комментарии к притчам Господним» продолжал настаивать па том, что истолкователь обязан, если не сыщется исчерпывающих контраргументов, подбирать особый смысл для каждой подробности рассказа<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Quacst. Evaig. II, 19. ' Adv. Ilaer. IV, 36:7. <sup>4</sup> Homilia XXXI.

■' Richard C. Trench *Notes an the Parables of Our Lord*. London: Macinillan, 1870; New York: Appleton, 1873, 37. Столь же твердых убеждений придерживались: C. G. Lang *Thottghts on Sowie oj the Parables oj Jesus*. New York: Dutum, 1905; London: Pitman & Sons, 1906, и Ada R. Habershon *The Study oj the Pai ables*. London: Nisbet; New York: Charles Cook, 1904.

Однако все более очевидными становились две проблемы, порожденные такого рода подходом. Во-первых, крайне редко удавалось двум комментаторам прийти к полному согласию относительно каждой детали притчи и ее значения, - и неудивительно, учитывая, сколько существует вполне правдоподобных вариантов истолкования. Во-вторых, некоторые значения, приписываемые тем или иным деталям, оказывались со всей очевидностью анахронизмами, поскольку в них отражалась более поздняя христианская доктрина, нежели та, которая сложилась во время земного служения Иисуса. Например, среди его слушателей никто не мог бы отождествить хозяина постоялого двора с апостолом Павлом!

2. *Аллегорический метод пренебрегает реализмом, ясностью и простотой притчей.* На рубеже веков немецкий либеральный богослов Адольф Юлихер чуть ли не в одиночку разрушил систему аллегорического истолкования притчей. В его двухтомном сочинении подробно доказывается основная идея: каждая притча кратко и точно отражает реальные условия жизни в Палестине I века, и этим она радикально отличается от искусственного построения аллегорий, каковые обычно обретают смысл лишь при правильном «декодировании». Противопоставление аллегории и притчи Юлихер основывал на классическом аристотелевском разграничении сравнения и метафоры. Обе фигуры речи сопоставляют два явления, между которыми подразумевается некое сходство, однако сравнение гораздо более понятно и само себя объясняет, поскольку в нем присутствуют слова «как», «подобно», выявляющие суть сопоставления. Притчи — это развернутые сравнения («Царство Божье подобно...»), а потому они далеки от мистического мира аллегорий. Притчи Иисуса столь же заметно отличаются от аллегорических рассказов раввинов (хотя те также называются притчами), как «свежий воздух полей» отличается от «кабинетной пыли»<sup>1</sup>.

Далее Юлихер отрицает вероятность присутствия в аутентичной речи Иисуса промежуточных форм (отчасти сравнение, отчасти аллегория). Если в евангельской притче появляются безусловно аллегорические детали, их нельзя считать подлинными. Иисус включал в рассказ только такие подробности, которые придавали истории большую живость и наглядность, подкрепляя одну — только одну — мораль, которую Он намеревался извлечь. В работе Юлихера «урок» притчи зачастую сводится к достаточно бледному обобщению в духе традиционной

**Adolf Jülicher** *Dir. Gleichnisreden Jesu, vol. 1. Freiburg: Mohr, 1899, 169-173. Противопоставление сравнение/метафора и притча/аллегория см. особ. 52-58. Отсутствие английского перевода этой книги — одна из наиболее странных лакун современной библистики.*

либеральной концепции: Царство Небесное создается усилиями христиан. Например, притча о талантах (Мф 25:14-30) рекомендует добросовестно распоряжаться всем, что тебе вверено. Рассказ о нечестном управителе (Лк 16:1-13) поощряет нас разумно жить в настоящем, чтобы обеспечить счастливое будущее. Пример богача и Лазаря (Лк 16:19-31) напоминает об опасностях праздного богатства и пустых удовольствий<sup>7</sup>. В последующие годы большинство комментаторов отвергали «морализаторские» выводы Юлихера в пользу более конкретных указаний на то, каким образом Бог создает Царство, однако и эти комментаторы ставят задачу свести каждую притчу к единой краткой формуле.

3. *Элементы аллегории возникают в евангельских притчах в результате попыток ранней Церкви внедрить в «Иисусову» традицию мотив «мессианской тайны».* На первый взгляд отказ Юлихера признавать данные Писаний там, где они идут вразрез с его теорией притчей, мог показаться произволом. Однако в скором времени Вильям Вреде предложил правдоподобное объяснение, каким образом значительная часть простого и чистого учения Иисуса была дополнена эзотерическим комментарием и окутана тайной. Теория Вреде сохранила существенное влияние и по сей день.

Там же: vol. 2, 472-495, 495-514, 617-641.

Вкратце тезисы Вреде сводятся к следующему: сам Иисус никогда не притязал на статус, превышающий статус обычного человека, но после его смерти ученики начали чтить его как Мессию и Сына Божьего. Разумеется, они не могли свидетельствовать перед современниками, что Иисус когда-либо публично пользовался этими титулами, ведь их слова могли опровергнуть многочисленные слушатели, присутствовавшие на проповедях Учителя. Поэтому ученики стали утверждать, будто определенным вещам Иисус учил только избранных с глазу на глаз, скрывая эти тайны от публики, и его учение включало в себя аллегорическое истолкование притчей. Именно в этом контексте, по словам учеников, Иисус открывал свой высокий статус. Тема мессианской тайны пронизывает все Евангелия (особенно от Марка) и в том числе призвана объяснить, почему Иисус так часто запрещает людям говорить о

себе. Эта же тайна может служить весьма правдоподобной причиной, побудившей Иисуса говорить именно притчами (согласно Мк 4:11-12)".

4. *Исследование механизма устной традиции выявило тенденцию превращать притчи в аллегории по мере того, как забывался, их изначальный контекст.* Успехи анализа форм подкрепили теорию Юлихера. Рудольф Бультман, опираясь на исследования устного фольклора античности, сформулировал достаточно устойчивые законы традиции и передачи текста. Помимо прочего, эти законы описывали процесс превращения в ходе многократных пересказов простой притчи в сложную аллeгорию<sup>4</sup>. Эти «законы» уточнил и развил Иоахим Иеремиас, работу которого мы подробнее обсудим в третьей главе.

\* **William Wrede** *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. Вреде перевели на английский язык только в 1971 год (The Messianic Secret. London: J. Clarke, 1971).*

" **Rudolf Bultmann** *The History of the Synoptic Tradition.. Oxford: Blackwell; New York: Harper & Row. 1963 (нем. подлинник 1921). 166-205. Бультман часто ссылается на книгу Генриха Вейселя *Die Gleichnisse Jesu. Leipzig: Teubner, 1910*, одного из наиболее верных последователей Юлихера. Другой из самых известных «основателей» жанровой критики Писаний, Мартин Дибелиус (*From Tradition to Gospel. Cambridge: J. Clarke, 1934; New York: Scribner's, 1935* [нем. orig. 1919], 254-257), проявляет большую готовность допустить вероятность того, что Иисус включал в свои притчи некоторые ограниченные элементы аллегории. "' **Joachim Jeremias** *Die Gleichnisse Jesu. Zürich: Zwingli, 1947* (стандартным английским изданием является *Parables of Jesus. London: SCM; Philadelphia: Westminster. 1972*): C. H. Dodd *The Parables of the Kingdom. London: Nisbet, 1935; New York: Scribner's, 1936.**

Как и автор пионерского труда Додд, Иеремиас отверг универсальные интерпретации притчей, предложенные Юлихером, в

пользу истолкований, помещающих притчи в конкретные исторические ситуации жизни Иисуса<sup>11</sup>. Эти ситуации, как правило, складываются вокруг проповеди милосердия по отношению к грешникам и призыва к Израилю покаяться в ожидании неминуемого Божьего суда. Додд видел в учении Иисуса «реализованную эсхатологию»: Царство Божье непосредственно присутствует в его служении, — а Иеремиас предпочитал более точное определение «эсхатология в процессе реализации». Оба исследователя признавали притчи основным средством для сообщения этой вести. Познания Иеремиаса в области культуры и обычаев Палестины I века настолько обогатили его экзегезу, что эта книга и поныне служит стандартным учебником. Однако сторонники метод анализа форм столь же упорно отрицали возможность присутствия аллегории в изначальной традиции, как и сам Юлихер, хотя теперь из каждой притчи извлекалась более конкретная «мораль», нежели в работе Юлихера.

<sup>11</sup> A. T. Cadoux *The Parables of Jesus: Their Art and Use*. London: J. Clarke, 1930; New York: Macmillan, 1931, 19.

<sup>12</sup> Dodd *Parables*, 16. О влиянии этого определения на дальнейшие исследования притчей см. Robert W. Funk *Language, Hermeneutic and Word of God*. New York: Harper and Row, 1966, 133-162; John R. Donahue *The Gospel in Parable*. Philadelphia: Fortress, 1988, 5-20.

5. *Аллегория - низший, недостойный Иисуса жанр риторики (Иисус был мастером метафоры)*. Третьим представителем поколения жанровых критиков, много писавших о притчах, был А. Т. Каду. Хотя его экзегеза никогда не пользовалась таким влиянием, как труды Додда или Иеремиаса, одна теория Каду удостоилась почти всеобщего признания. Каду считал неаутентичными все краткие заключения и морали, которыми заканчивается большинство притчей, утверждая: «Оратор, чувствующий себя обязанным прилагать к притче истолкование, плохо владеет этим приемом»<sup>11</sup>. Схожую оценку дает Додд в знаменитом определении притчи, которым до сих пор пользуются многие исследователи: «метафора, или сравнение, основанное на природе или повседневной жизни, привлекающее внимание слушателя своей живостью или необычностью и вызывающее достаточно сильные сомнения относительно конкретного истолкования, чтобы спровоцировать активную работу мысли»<sup>12</sup>. Как только мы выбираем одно конкретное значение, мы отсекаем возможность множества других не менее законных истолкований. Такого рода «дополнение» к притчам, скорее всего, было осуществлено Церковью. В качестве примера можно указать: «Иди, и ты поступай так же» (Лк 10:37), «Так будут последние первыми, и первые последними» (Мф 20:16) и «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк 15:7).

Не прибегая к точному определению, Каду и Додд фактически предвосхищали более позднее разграничение между аллегорией и метафорой. Аллегория включает статичный набор подлежащих расшифровке сравнений, передающих некое сообщение автора, а потому она отнюдь не столь открыта для различных истолкований, как метафорический рассказ, сопоставляющий два принципиально несхожих объекта (например. Царство Божье и горчичное зерно)<sup>13</sup>. В метафорическом рассказе пункты сопоставления не очевидны и вряд ли могут быть исчерпаны. Иисус, великий учитель, не стал бы «разжевывать» свое учение с помощью аллегории.

Современная теория метафоры (см. также главу 6) заходит еще дальше: она полагает, что, если один или несколько элементов притчи составляют метафоры, из притчи вообще нельзя извлечь «урок» и вопрос следует ставить иначе: какое впечатление производит притча. Так, притча о десяти девах *указывает* на необходимость готовиться к наступлению Царства; горчичное зерно *сулит* внезапное широкое распространение Царства из малого «начатка»; бесплодная смоковница *предостерегает* — как бы не опоздать с покаянием. Все выделенные глаголы описывают воздействие притчи на слушателя или читателя, а не передают ее мораль.

Нужно учитывать, что критики жанровых форм используют термин «метафора» в разных значениях. Юлихер имеет в виду узкое значение: «метафора» в противоположность «сравнению», то есть сопоставление двух объектов без специального сравнительного союза («море было стеклянным» вместо «море сверкало, как стекло»). В данном же контексте используется более широкое значение — любая фигура речи, сопоставляющая принципиально несхожие объекты.

<sup>13</sup> Герхард Зелли, примыкая к этому современному течению, догматически заявляет: дескать, всякая аллегория ограничена и скудна, не самостоятельна, нуждается в «переводе» составляющих ее символов для выявления скрытой истины. Этому, заявляет он, «не место в современной литературе» (*Allegorie und Gleichnis*. ZTK 75. 1978, 311).

Итак, ныне исследователи пришли к согласию, и эпоха путаницы между притчей и аллегорией миновала навсегда. Вопросы, с которых мы начали эту главу, — «что обозначает» та или иная конкретная деталь, — с самого начала были неверно сформулированы. Этот консенсус ученого мира тем более убедителен, что он охватывает комментаторов практически всех деноминаций и богословских убеждений<sup>15</sup>.

## Притча как аллегория

Но вопреки этому консенсусу на протяжении всего последнего столетия в истолковании притчей присутствовало и другое направление, остававшееся в пренебрежении, однако отнюдь не опровергнутое\*. Предполагается, что до определенной степени притчи *можно* рассматривать как аллегории, и все перечисленные выше аргументы не убеждают представителей данного на-

правления. Ниже мы приводим пять положений, противопоставляемых пяти пунктам, которые мы обсуждали выше, а далее еще четыре довода, также оправдывающих истолкование притчей как аллегорий.

<sup>15</sup> См. в особенности обзор исследований, начиная с Иеремиаса: Norman Perrin *Jesus and the language of the Kingdom*. Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1976. Собственные взгляды Перрин кратко излагает на стр. 6. См. также: C. F. Evans *Parable and Dogma*. London: Athlone, 1977; J. Ramsey Michaels *Servant and Son: Jesus in Paraffle and Gosfiel*. Atlanta: John Knox, 1981; Sallie M. TeSelle *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*. Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1975.

John Drury *Origins of Mark's Parables: Ways of Reading the Bible*. ed. Michael Wadsworth. Brighton: Harvester; Totowa, N.J.: Barnes i- Noble, 1981, 172-173. предлагает три объяснения такой ситуации: а) в прошлом аллегорическим методом явно злоупотребляли; б) ясность мысли, принадлежность к церковной традиции и поиск смысла привлекли к Додду множество последователей в англоязычном ареале и с) возражения против господствующего мнения высказывались в отнюдь не столь популярных работах.

/.. Существенна не универсальная греческая традиция истолкования аллегорий, а особая еврейская традиция притчей-аллегорий. Едва вышла в свет книга Юлихера, раздались многочисленные голоса протеста. Христиан Бугге напоминал, что изучать притчи Иисуса нужно с точки зрения Ветхого Завета и раввинистической литературы, а не с позиций Аристотеля. В древнееврейском слово *mashal* (в греческой Библии обычно переводится *ἔσφαλ/α/ν*., *parable* — «притча») обозначает все виды образной речи: пословицы, загадки, намеки, простые сравнения и сложные аллегории.

Следовательно, сводить использование притчей у Иисуса к нормам греческой риторики будет произволом, ведь Он говорил и думал на арамейском, семитском языке, родственном еврейскому<sup>17</sup>.

Пауль Фибиг поддержал позицию Бугге в двух работах, в которых он анализировал большое количество раввинистических притчей, выделяя их близость к аллегории и, в противовес Юлихеру доказывая, что в древнем иудаизме смешение притчи и аллегории было весьма обычным и даже поощряемым явлением. Множество выявленных им структурных параллелей доказывают, что притчи раввинов нельзя решительно противопоставлять притчам Иисуса. Более логично было бы предположить, что принципы истолкования и тех, и других текстов будут достаточно схожими<sup>18</sup>.

Фибиг выделяет большое число «стандартных метафор» (наиболее очевидная — «царь» вместо «Бога»), к которым раввины прибегали настолько часто, что аудитория Иисуса сразу же приписывала им традиционное значение. Более поздние исследования образного языка Ветхого Завета и межзаветного периода расширили список стандартных символов, имевших в эпоху Иисуса более-менее фиксированное значение. К числу наиболее важных для истолкования притчей Иисуса «стандартных метафор» принадлежат: отец, царь, судья и пастырь — Бог; виноградник, лоза, овцы — народ Божий; враг — сатана; урожай злаков или винограда — последний суд; брак, праздник, праздничная одежда — мессианский пир в будущем<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Christian A. Bugge *Die Haupt-Parabeln Jesu*. Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. Ср. схожую реакцию: Julius Wellhausen *Das Evangelium Morci*. Berlin: Georg Reimer, 1903, 30-31, и M.-J. Lagrange *La parabole en de-hors d levaiigile*, RR 6, 1909, 198-212, 342-367.

<sup>18</sup> Paul Fiebig *Altjüdische. Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*. Tübingen: Mohr, 1904; idem *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neulestamentli-chen Zeitalters*. Tübingen: Mohr, 1912. Несколько позднее появилась аналогичная английская книга: W. O. E. Oesterley *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Backgioind*. London: SPCK; New York: Macmillan, 1936.

<sup>19</sup> Gustav Stählin *Das Bild der Witwe*. JAG 17, 1974, 7. Cp.: Robert M. Johnston and Harvey K. McArtltur *They Also Taught in Parables*. Grand Rapids: Zondervan, 1900.

2. В риторике аристотелево разграничение между сравнением и метафорой было явно переоценено. Мало того, что Юлихер забывает о еврейской традиции, насущной для истолкования притчей, он также заметно переоценивает разграничение между аллегорическими и неаллегорическими формами устной и письменной речи в греко-романском мире. Другой ученый рубежа веков, французский католик Дени Бюзи, показал, что в I веке Аристотель отнюдь не пользовался признанием в качестве единственного или основного авторитета в области риторики. Если бы Юлихер, к примеру, прочел сочинение влиятельного римского оратора Квинтилиана, он бы обнаружил там следующее мнение: чистые жанры (простые сопоставления с единственной центральной темой и аллегории, разработанные настолько, что каждая деталь в них имеет собственное значение) встречаются крайне редко, и гораздо более выразительным и художественным типом образной речи являются смешанные формы (где многие, но не все детали отсылают к значению второго уровня)-".

<sup>20</sup> Denis Buzi *Inlmductkn aux parabohs evangetiqües*. Paris: Gabalda. 1912, особ. 170— 181. Cp.: Квинтилиан *Inst. Orot*. VIII 6, 4,9.

<sup>21</sup> Так в примере из прим. 13 значение высказываний «море было стеклянным» и «море сверкало, как стекло» практически одинаково.

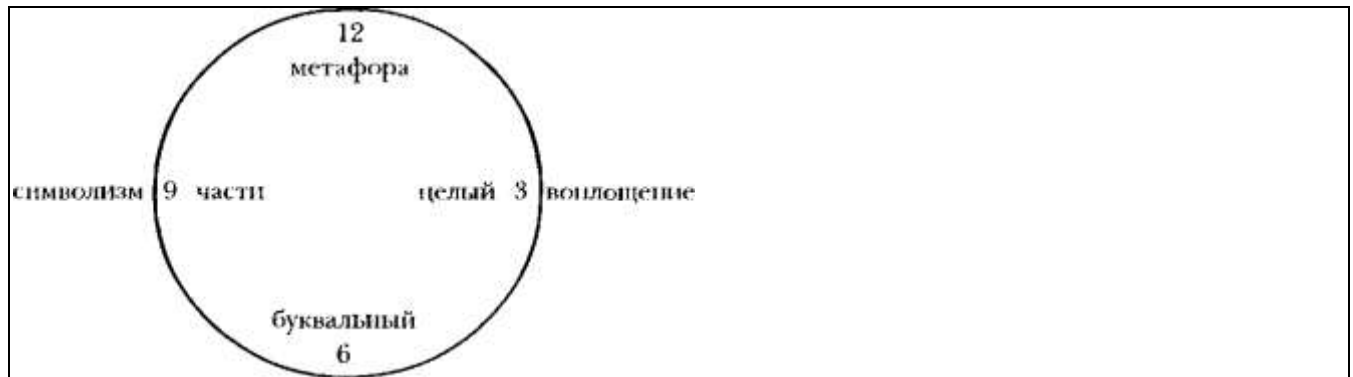
<sup>22</sup> Maxiine Hermaniuk *La parabole iwangelique*. Paris: Desclee; Louvain: Biblilolhe- ca Alfonsiana, 1947, особ. 35-61.

Позднее другой французский католик — Максим Эрманюк написал еще более выдающийся труд, оставшийся, однако, в тени появившегося в тот же год сочинения Иеремиаса. Эрманюк проанализировал похожие на притчи рассказы Ветхого Завета, апокрифов и раввинистической литературы, а также Нового Завета и различных христианских текстов II века. Он признает, что как с точки зрения иудейской, так и с точки зрения греко-романской традиции притчи считались развернутыми сравнениями или сопоставлениями, в то время как аллегории — развернутыми метафорами с не столь явной основой сопоставления. Однако Эрманюк подчеркивает, что подобным различием в значении (и отнюдь не в воздействии) сравнения и метафоры можно пренебречь, если очевидны пункты, по которым проходит сопоставление<sup>21</sup>. Эрманюк подробно обсуждает теорию Квинтилиана и



подтверждает, что в наиболее художественных и выразительных притчах подробности, имеющие «второе» значение, сочетаются с деталями, всего лишь придающими правдоподобие и красочность общей картине, а некоторые элементы в зависимости от точки зрения могут быть отнесены и к первой, и ко второй категории<sup>22</sup>.

наивная аллегория  
квазидокументальный реализм



Более поздние исследователи искали подтверждения позиции Бюзп и Эрманоука в современной литературной критике. Так, Тинсли полагает, что комментаторы Библии совершенно несправедливо видят в аллегории «надуманный», искусственный прием: хотя, разумеется, плохо составленные аллегории заслуживают подобного упрека, в более художественных аллегориях все «реальные» детали складываются в цельную картину, и столь же последовательным оказывается символическое истолкование. С точки зрения Тинсли, метод Августина более оправдан, чем подход Юлихера, однако Августин чересчур увлекся, расшифровывая все до мельчайшей детали, и выбрал неверный «код». Другими словами, «вопрос заключается не в том, являются ли какие-либо притчи Иисуса аллегориями, а в том, *аллегорией чего они являются*»<sup>23</sup>. Далее Тинсли подкрепил свои доводы в статье, где он ссылается на предложенный Грэмом Хафом «аллегорический круг» (см. рис.).

E. J. Tinsley *Parable, Allegory and Mysticism, in Vindicatio*<sup>TM</sup>, ed. Anthony Hanson. London: SCM; New York: Morehouse-Barlow, 1966, 179.

Хаф проводит разграничение между *наивной аллегорией* и *квази-документальным реализмом*, видя в них два противоположных типа прозаического вымысла (по его циферблату — 6 часов и 12 часов). В первом типе прозы доминирует метафорическое значение, во втором — буквальное. На полпути между ними находятся *воплощение* (3 часа) и *символизм* (9 часов), в которых метафорическое и буквальное значение уравнивают друг друга. В «воплощении» смысл извлекается из текста как целого, а в символическом повествовании — из определенной его части (символа), которой уделяется повышенное внимание. Самые известные притчи Иисуса Тинсли рассматривает как образцы «воплощения» по классификации Хафа<sup>24</sup>. Не все детали в них отсылают ко второму уровню значения, но многие имеют такое значение, и этого достаточно, чтобы отнести эти притчи к разряду *аллегорий*.

3. И мотив мессианской тайны, и загадочные причины, по которым Иисус изъяснялся притчами, можно объяснить лучше, чем с помощью гипотезы Вреде. Многие новозаветные апокрифы подаются как тайное, с глазу на глаз, откровение Иисуса одному или нескольким ученикам. Такие притязания ранняя Церковь напрочь отменяет. Отсюда следует, что предложенная Вреде стратегия не могла привести к цели, даже если бы она применялась в действительности. Более правдоподобно предположение, что Иисус иногда требовал сохранять тайну своей личности, поскольку а) большинство евреев ожидали иного рода Мессию, нежели такого, каким видел себя Иисус (то есть националистического военного вождя, а не страдающего Раба Божьего)<sup>25</sup>, и б) Он не желал высказывать притязания на определенный статус до тех пор, пока этот статус не был подтвержден распятием и воскресением<sup>21</sup>.

E. J. Tinsley *Parable and Allegory: Same Literary Criteria for the Interpretation of the Parables of Christ*, *ChQ*, 1970, 32-39; Graham Hough *The Allegorical Circle*, *Critical Quarterly* 3, 1961, 199-209. Northrop Frye *Anatomy of Criticism*. Princeton: University Press; London: Oxford University Press, 1957, 91, высказывает сходную мысль, хотя и предпочитает образ «балансирующих весов», а не круга. Ср. также: Leland Ryken *How to Read the Bible as Literature*. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 139-153, 199-203.

См. особ.: James D. G. Dürren *The Messianic Secret in Mark*. TynB 21. 1970, 92-117.

См. особ.: Richard N. Longenecker *The Christology of Early Jewish Christianity*. London: SCM; Naperville: Allenson, 1970, 71-74.

Даже если принять схему Вреде, остается непонятным, почему притчи как способ сокрытия истины составляют неотъемлемую часть мессианской тайны. Ничего *специально* христологического в учении притчей не наблюдается, а их загадочность указывает не на мессианскую тайну, а на совсем иную проблему — как истолковать

конкретные детали каждого контекста<sup>27</sup>. Некоторые исследователи пытались отвести элемент загадочности, рассматривая целевое придаточное Мк 4:12 («Чтобы они своими глазами смотрели, и не видели») как причинное (высказывается

предположение, что такое пояснение мы находим у Матфея, где вместо «чтобы» стоит «потому что» (Мф 13:13)<sup>2h</sup> или даже понимая «чтобы» как сокращенную формулу «чтобы исполнилось Писание», которой обычно вводятся цитаты из Ветхого Завета (ср. Ис 6:9)<sup>29</sup>.

Но для первого варианта истолкования союзу *Iva* («для того, чтобы») навязывается довольно непривычная роль, а второй вариант попросту переключает наше внимание на ветхозаветный текст, однако остается непонятным, каким образом он «исполнился», если исполнение его не было ни целью, ни результатом Иисусовой проповеди. Лучше было бы принимать *Iva* в традиционном значении целевого союза и поискать иное объяснение, почему Иисус использовал притчи, желая что-то скрыть. Вероятно, ключом послужат глаголы «видеть» и «разуметь». Ханс-Иосиф Клаук, как мне кажется, ближе других подошел к разгадке, заговорив о людях «вне царства»:

Они прекрасно понимают призыв притчей, но не готовы следовать ему. Марк вовсе не считает притчи Иисуса загадками, загадочно другое — вызываемое притчами поведение: люди видят перед собой спасение во плоти, но не обращаются, не приходят к вере<sup>10</sup>.

<sup>27</sup> Подробности см.: Heikki Räisänen *Die Parabeltheorie im MarkuEvangelium*. Helsinki: Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 19473; idem *Das "Messiasgeheimnis" im Markusevangelium*. Helsinki, Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 1976. Jonathan Bishop *Parable and Patristic Exegesis in Mark. Int 40*, 1986, 39-52, рассматривает теорию притчей и мессианский секрет как конкретные примеры колебаний Марка между склонностью к «тайнственности» и «истолкованиями».

<sup>28</sup> См. особ.: T. W. Manson *The Teaching of Jesus*. Cambridge: University Press. 1939. 76-80. Ср.: C. S. Mann *Mark*. Garden City: Doubleday, 1986, 264.

<sup>21</sup> Например: Jeremias *Parables*, 17; William L. Laue *77? Gosfel according to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974; London: Marschau, Morgan & Scott, 1975. 19.

1 Hans-Josef Klauck *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*. Münster: Aschendorff, 1978, 251. " Ср.: J. Goetzmann *Synopsis. TBI Neue International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 3 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1975-1978, 111, 130-133.

В эту гипотезу удачно укладывается использование глаголов «видеть» и «разуметь» в иных контекстах Писания<sup>31</sup>. Даже враги

Христа на когнитивном уровне воспринимали его притчи (ср. напр. Мк 12:12 и пар.). Кроме того, данная гипотеза соответствует и характеру Иисусовой проповеди в целом. Иисус постоянно призывает людей сделать радикальный выбор — либо последовать за ним в качестве учеников, либо решительно отречься от него и самим оказаться отвергнутыми (ср. Мф 12:33-35 и пар., Мк 9:40, Лк 11:23 и пар., Мк 3:6 и пар.).

<sup>112</sup> Vincent Taylor *The Formation of ihr Gospel Tradition*. London: Macmillan, 1933,

особ.: Appendix B, 202-209. " J. Arthuri Baird *A Pragmatic Approach to Parable Exegesis: Some New Evidence on Mark 4:11, 33-34. JBL 76*, 1957, 201-207. Ср.: Raymond E. Brown *Parable and Allegory Reconsidered. NovT 5*, 1962, 36-45.

4. Склонность устной традиции превращать простые рассказы в аллегории уравновешивается еще более распространенной тенденцией сокращать и «деаллегоризировать» такие истории. Метод критики форм также столкнулся с серьезным противодействием, о котором речь пойдет в третьей главе. Здесь достаточно указать, что даже один из пионеров критики форм, Винсент Тейлор, отмечал тенденцию детализированных рассказов (к числу которых относится большинство притчей) при устной передаче подвергаться сокращению, а не дополнениям и аллсторизации, как предполагал Бульман<sup>32</sup>. Сравнительно недавно Бейрд показал, что более двух третей притчей, изъясненных Иисусом, было адресовано сто ученикам, в то время как большинство оставленных без истолкования обращено к оппонентам. Эта пропорция иллюстрирует желание Иисуса в первую очередь раскрывать свое учение тем, кто «внутри». Эта постоянная пропорция, по мнению Бейрда, не может быть плодом христианской традиции, которая превращала в аллегории любые притчи без разбора<sup>33</sup>.

5. Аллегорическое истолкование - отнюдь не низкий, недостойный Учи тем жанр риторики, а необходимый метод истолкования притчей, избежать которого на практике не могут даже те, кто осуждает его в теории. Исследования Фибига и Бюзи уже показали, что, начиная с Квинтилиана, многие античные авторы признавали аллегорию эстетически значимым жанром риторической и художественной литературы. Позднее и Мэтью Блэк отметил, что даже такой противник аллегории, как Додд, сам не смог избежать ее в своих работах. Например, излагая притчу о злых виноградарях.

Додд признает, что наиболее естественное значение для виноградника — Израиль, для арендаторов — еврейские вожди, слуги — это пророки, а сын — Иисус<sup>34</sup>.

То же самое можно сказать о большинстве работ, написанных «с позиции консенсуса». Даже Иеремиас, первоначально отрицавший значение «Бог» для отца в притче о блудном сыне, по зднее признает: «некоторые выражения в тексте указывают, что в своей любви он является образом Божьим»<sup>35</sup>. Тинсли совершенно точно указывает проблему: дело не в том, что в притче отсутствуют элементы, представляющие какие-то иные понятия, а в том, сколько таких элементов и к каким понятиям они нас отсылают. Ошибка прежних интерпретаторов заключалась не в аллегорическом методе истолкования как таковом, а в избытке усердия и в анахронизмах.

Хотя линия Юлихера — Иеремиаса и подвергалась такого рода критике, до недавних пор лишь очень немногие ученые отваживались зайти дальше предположения, что в притчах может быть несколько больше от аллегории, чем принято считать. Правило «одного главного пункта» при истолковании соблюдалось неукоснительно. Однако в последнее десятилетие некоторые ученые, имеющие междисциплинарный опыт прочтения не только Библии, но и западной литературы, продвинулись

значительно дальше этой позиции и пришли к выводу, что большинство главных повествовательных притчей Иисуса представляют собой именно притчи, согласно стандартному значению этого термина<sup>36</sup>. Данное утверждение основывается на четырех дополнительных ключевых принципах.

" **Manhew Black** *The Parables as Auegory. BJRL* 42, 1960, 273-287; cp.: **Dodd** *Parables*, 124-132.

'-' **Jeremias** *Parables*, 128. Cp.: **Stein** *Parables*, 118.

"" **Madeleine Böttcher** *The Mysterious Parable. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1977; Klauck* *Allegorie, John Sider* *Proportional Analogy in the Gospel Parables. NTS* 31, 1985, 1-23.'

6. Рассказ превращают в аллeгорию не многочисленные пункты сопоставления: любое повествование, совмещающее буквальное значение с метафорическим, по сути своей является аллeгорией. Эту позицию отстаивает Мадлен Буше, получившая в Гарварде степень магистра английской литературы, прежде чем написать докторскую диссертацию в области библеистики. Буше отмечает, что большинство литературных критиков признают только два «модуса» значения — *буквальный* и *тропический* (обычно называемый «переносным»). К числу тропов относятся парафраз (манера говорить «околичностями»), метафора, синекдоха (подмена целого частью), метонимия (подмена одного понятия другим, тесно с ним связанным), а также ирония. Любой из этих тропов можно развернуть в полномасштабное повествование, и когда таким образом разворачивается метафора, возникает аллeгория. Аллeгория — «это всего-навсего *развернутая метафора в повествовательной форме* (термин *повествовательный* подразумевает как драматический, так и собственно повествовательный жанр, то есть любой текст, передающий историю)»<sup>37</sup>.

Далее Буше определяет аллeгорию как прием для передачи значения, а не литературный жанр. В таком случае притча может быть аллeгорией, даже если не состоит из отдельных элементов-метафор, — лишь бы общее значение притчи выходило за пределы ее буквального смысла (например, это рассказ о Царстве Божьем, а не о сельском хозяйстве, рыбной ловле или пире). Не являются аллeгориями только слишком короткие притчи, которые ближе к простому сравнению, нежели к полномасштабному повествованию, а также притчи — развернутые синекдохи, а не метафоры, как притча о глупом богаче или о фарисее и мытаре, где главные персонажи символизируют целый класс *подобных* им персонажей.

<sup>7</sup> **Boucher** *Parable*, 20-21. Cp. осторожную поддержку Буше: **Mary A. Tolbert** *Perspectives on the Parables. Philadelphia: Fortress, 1979, 28, и G. B. Caird *The Language and Imagery of the Bible. London: Duckworth; Philadelphia: Westminster, 1980, 160-167.**

<sup>8</sup> Cp. следующую книгу Буше, где в более популярной форме с дополнительными экзегетическими примерами излагается та же мысль: **The Parables. Wilmington: Glazier; Dublin: Veritas, 1981.**

Что касается цели, которую ставил перед собой Иисус, уча притчами, поскольку Он хотел привлечь слушателей на свою сторону, Он должен был высказываться понятным для них образом. Тем не менее смысл притчей порой оставался для них «загадочным», ибо многие современники либо не могли, либо не хотели распознать подлинное духовное содержание «земных» метафор Иисуса<sup>38</sup>.

7. Классифицируя тот или иной рассказ как аллeгорию, мы отнюдь не должны навязывать аллeгорическое истолкование тексту, где второй уровень значения отсутствует. Наиболее полная из недавних работ по притче и аллeгории, докторская диссертация Ханса-Иосифа Клаука подводит итоги большинства упомянутых в данном разделе исследований, охватывая широкие сферы библеистики и литературной критики. Клаук приходит к выводу, что нужно проводить разграничение между тем, что он называет «аллeгорией» (*Allegorie*), — риторическим приемом, используемым во множестве художественных жанров для придания символического измерения тексту, — и «аллeгоризацией» (*Allegorisierung*) — аллeгорическим дополнением и отделкой текста, который первоначально представлял собой простую форму аллeгории<sup>39</sup>. БсЗль-шую часть притчей Иисуса Клаук считает «аллeгориями», некоторые подверглись незначительной «аллeгоризации» (по мнению Клаука, это прием истолкования, необходимый для того, чтобы сделать текст релевантным в глазах очередного поколения христиан), однако сама по себе «аллeгоризация», столь характерная для эпох, предшествовавших теории Юлихера, не оправдана.

Разница между столь очевидно несходными текстами, как притча о блудном сыне и «Странствие пилигрима», заключается не в том, что последнее произведение, в отличие от первого, — аллeгория. Клаук, как и Тинсли, предпочитает рассуждать об аллeгорическом континууме, противоположные концы которого он именует «наивным реализмом» и «наивным образным письмом» (*Bilderschrift*)<sup>40</sup>. Беньян оказывается ближе ко второй крайности, блудный сын — к первой. Более того, нельзя отказывать каким-либо евангельским притчам или их интерпретациям в аутентичности только потому, что в них присутствует «аллeгория», — это возможно только в случае «аллeгоризации». По мнению Клаука, процессом аллeгоризации можно объяснить некоторые расхождения в синоптических параллелях, — такая тенденция присуща устной традиции.

"" **Klauck** *Allegorie*, 91. ■" *Ibid.*, 354.

В недавней обзорной статье Чарлз Карлстон назвал работу Клаука «самым ученым исследованием притчей на любом языке со времен Юлихера»<sup>41</sup>. Если Клаук прав, то притчи не являются носителями универсальных истин (как у Юлихера) и не привязаны к конкретно-ситуативным основным темам, как у Иеремиаса, и даже не превращаются в непередаваемые метафоры нового герменевтического и более поздних движений. Они рассматриваются как «риторическая аллeгория» в духе Квинти-

лиана, Бюзи и Эрманока и требуют по крайней мере частичной дешифровки, чтобы истолкование соответствовало первоначальному замыслу Иисуса<sup>42</sup>.

8. Присутствие в притчах таинственных и необычных подробностей, указывающих на дополнительный уровень значения, распространено гораздо шире, нежели считалось прежде. Главный поборник этой точки зрения — Джон Друри, обнаруживший в еврейской литературе богатую традицию темных и энигматичных высказываний. Друри вычленил в притчах множество потенциальных и скрытых намеков на различные тексты Ветхого Завета, которые обычно не привлекались в качестве фона для их истолкования. Он также доказал, причем неоднократно, что истолкования, контексты и заключительные обобщения, добавленные евангелистами, вполне адекватно сочетаются с притчами. И тем не менее Друри полагает на основании анализа форм и редакций, что обрамляющий материал не может точно отражать изначальную весть Иисуса, так что в целом притчи, по его мнению, — творение ранней Церкви или евангелистов<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Charles E. Carlston *Parable and Allegory Revisited: An Interpretive Review*. CBQ 43, 1981, 242. Ср. обзоры: J. Dupont *Bib* 60, 1979, 435-438, и H. Merklein, BZ 24, 1980, 133-135.

<sup>42</sup> Klauck *Allegory*, 112, 146.

<sup>43</sup> John Drury *The Sower, The Vineyard, and the Place of Allegory in the Interpretation of Mark's Parables*. JTS 24, 1973, 367-379, первоначально оставлял вопрос об аутентичности открытым, но после того, как эта работа подверглась критике со стороны John Bowker *Mystery and Parable: Mark iv 1-20*. JTS 25, 1974 300-317, Друри пришел к более радикальной позиции. См.: Drury *Origins*. 186; 188, п. 19; а теперь в особ.: idem *The Parables in the Gospels*. London: SPCK; New York: Crossroad, 1985.

Другие исследователи сумели избежать выводов о неаутентичности притчей, подтвердив в то же время, что притчи зачастую содержат в себе не только обычные, земные образы еврейской деревенской жизни, но также и «экстравагантные»<sup>44</sup>, нереалистичные подробности, отсылающие к другим уровням значения. Нелепые и даже невероятные отговорки гостей, приглашенных на пир (Лк 14:18-20), мгновенное превращение горчичного зерна в куст, в тени которого укрывались птицы (Мк 4:32), непонятный обычай расплавиваться с работниками в притче о виноградарях (Мф 20:1-16) — все эти примеры иллюстрируют присутствие в притчах «атипичных подробностей»<sup>45</sup>. Но хотя при описании заурядных событий эти подробности показались бы невероятными, они прекрасно укладываются в аллегорическое истолкование как знаки духовных истин.

9. Притчи правильнее всего рассматривать как «пропорциональные аналогии», которые можно выразить рядом уравнений: «А относится к В, как а к b по признаку x»<sup>46</sup>. Джон Сайдер, профессор английского языка в Уэстмонт Колледж в Калифорнии, подтверждает, что парсхвсАf] вмещает в себя более широкий спектр тропов, чем обычно относят к этому жанру. Обратите внимание хотя бы на то, как пользуется ими Лука в самой краткой притче: «Врач, исцели себя сам!» (Лк 4:23). Вместе с тем семантический спектр этого термина, по мнению Сайдера, уже, чем у *maschal*.

" Этот термин регулярно употребляет Paul Ricoeur *Biblica! Hermeneutics. Se-meia* 4, 1975, особ. 114-118, хотя он избегает непосредственного отождествления притчи с аллегорией. Frederick H. Borsch *Many Things in Parables: Extravagant Stories of New Community*. Philadelphia: Fortress, 1988, 14-15, придает большое значение этой черте и более открыт аллегории, чем многие другие исследователи, не одобряя однако метода подробного аллегорического истолкования, о котором идет здесь речь.

<sup>44</sup> См. особ.: Norman A. Huffman *Atypical Features in the Parables of Jesus*. JBL 97, 1978, 207-220.

<sup>45</sup> Интересно, что сам Юлихер отмечает это (*Gleichnisreden*, vol. 1, 69-70), но

не доводит до логического заключения. " John W. Sider *The Meaning of Parable in the Usage of the Synoptic Evangelists*. Bib 62, 1981. 460.

Всякий раз, когда в Евангелиях употребляется слово *parabole*, подразумевается «аналогия» — либо «уравнивание», либо «пример». Уравнивание соотносит «конкретное означающее с конкретным означаемым с помощью некоей общей черты, рассматриваемой как элемент общего класса». «Пример» соотносит «означающее, представляющее собой некоторое конкретное событие, с означаемым, принадлежащим к общему классу»<sup>47</sup>. Означающим и означаемым

Сайдер называет, соответственно, сюжет притчи и подразумеваемую мораль. Термин «равенство» у Сайдера более-менее соответствует «развернутой метафоре» Буше, а «пример» служит более точным обозначением, нежели ее «развернутая синекдоха», поскольку те персонажи притчей, которые выступают в качестве примера (богач, Лазарь и т.д.), на самом деле не являются частью большего целого, но представляют особую категорию людей.

В любом случае для правильного истолкования притчи нужно признать тот факт, что некоторые ее элементы соотносятся с конкретными духовными реальностями как бы по аналогии, на основании одного или нескольких конкретных параметров. Например, притча о несправедливом судье (Лк 18:1-7) сравнивает отношение А) Бога к В) избранным, как а) судьи к б) женщине по признаку (х), — решение будет вынесено, хотя сейчас оно откладывается. Притча об управителе и ворах сравнивает отношение учеников к грядущему Сыну Божьему с отношением управителя к приходу воров на основании сходства, — готовность к неожиданному. Обычно в притче содержится несколько таких элементов сходства или контраста. Притчи, которые Иисус от-

части изъясняет, выявляют, какой тип сравнения подразумевается в притчах, оставленных без объяснения. Более длинные «сюжетные притчи все-таки остаются аллегорическими» благодаря многочисленным аналогиям. Сайдер утверждает даже, что «нигде в Писании не обнаружены» рассказы с одним главным сюжетом, — так Юлихер определяет притчу, — и «было бы трудно найти нечто подобное где бы то ни было в мировой литературе»<sup>48</sup>.

## СОПОСТАВЛЕНИЕ АРГУМЕНТОВ

<sup>48</sup> *Idem Proportional Analogy*, 22.

<sup>49</sup> По понятным причинам отсылки на эти идеи в последних работах по притчам, которые уже могли принять во внимание новейшие тенденции, неоднозначны. Одну крайность представляет Б. Б. Скотт, который в книге *Jesus, Symbol Maker for the Kingdom*. Philadelphia: Fortress, 1981, 58, п. 1, признает, что библеисты используют термин «притча» не в соответствии с общепринятым

Как оценить эти диаметрально противоположные подходы к понятиям «притча» и «аллегория»?<sup>49</sup> Для начала важно отметить один пункт, в котором царит почти всеобщее согласие: пора анахронистической, *аллегоризирующей* интерпретации осталась в прошлом. За это комментаторы всегда будут благодарны Юлихеру. Частично споры вызваны семантической непроясненностью термина «аллегория». Многие ученые, отказываясь от самого термина, тем не менее находят почти в любой притче постоянные символы, хорошо знакомые ученикам Иисуса и «заменяющие» нечто иное. Однако их противники возражают, что такое явление обычно наблюдается в аллегории. Более того, большинство комментаторов, исследовав ряд притчей, рано или поздно приходят к некоему аллегорическому истолкованию, — согласно анти-юлихеровской традиции, — отступая от собственного метода.

Однако эти комментаторы могли бы попросту признать свою непоследовательность и постараться избежать ее впредь<sup>50</sup>. Дело в том, что спор затрагивает не только дефиниции, но и ключевые проблемы литературной критики и сравнительного религиоведения. Даже ученые, единодушные в понимании термина «аллегория», по-разному оценивают ее функции, значимость и уместность, а это, в свою очередь, отражается на их суждении о том, стал бы Иисус пользоваться аллегорией. Отсюда вытекает та или иная точка зрения по поводу аутентичности очевидно аллегорических частей притчей или предлагаемого Писанием изъяснения.

значением (зафиксированным даже в *Oxford English Dictionary*), но в прочем оставляет эту проблему без внимания. Другая крайность — исследователь евангельских жанров Leland Ryken *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1987, 65-67, решительно отказывающийся уравнивать аллегорию с притчей. Большинство ученых по-прежнему признают, что в притчах может обнаружиться больше, чем ожидалось, элементов аллегории, но на их экзегезу эта мысль никак не влияет.

<sup>51</sup> J. I. Crossan *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York and London: Harper and Row, 1973, xv. более категорично, чем большинство исследователей, высказывается по поводу попыток переложить притчи (по общему мнению непередаваемые) на метафорический или логический язык: «конечная цель такой экзегезы — отменить самое себя!».

<sup>52</sup> C. S. Lewis *Modern Theology and Biblical Criticism*. в *Christian Reflections*. ed. Walter I Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, 152-166 (= *Fine Seed and Elephants*, в *Fine Seed and Elephants and Other Essays on Christianity*, ed. Walter Hooper. London: Collins, 1975, 104-125).

Стоит припомнить, как К. С. Льюис обличал исследователей Библии в недостаточном понимании литературных приемов, структуры и качества текста<sup>51</sup>. Поскольку главные представители «проаллегорической» позиции оказались исключением из данного правила, их точка зрения априори кажется привлекательнее. Но даже Буше, Клаук и Сайдер к исследованиям светской литературы обращаются изредка и косвенно, — здесь еще требуются усилия компаративистов. Скажем, ни один сторонник аллегорического истолкования притчей до сих пор не взялся всерьез разрешить такую проблему: каким образом можно определить, сколько элементов данной притчи и какие именно «представляют» нечто иное.

Что касается связи притчей Иисуса с другими религиозными традициями, никто не оспаривает наличие всего двух основных альтернатив. Либо притчи Иисуса уникальны и не имеют параллелей вообще, либо наиболее перспективным материалом для компаративных штудий будет корпус притчей раввинов. Существует лишь одна близкая библейская параллель — притча пророка Нафана об овечке бедняка (2 Цар 12:1-10), и, кстати говоря, она по крайней мере отчасти истолкована в контексте аллегорически (богач — Давид, бедняк — Урия, овечка — Вирсавия). Помимо притчей раввинов, не существует другого собрания, столь значительного по объему и близкого по жанру к притчам Иисуса<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Согласно общепринятому мнению, за исключением 2 Цар 12:1-10, в Ветхом Завете и межзаветных *meshalim* отсутствуют близкие параллели притчам Иисуса, и ни одна притча не обнаруживает полного структурного сходства с его. См. особ.: Birger Gerhardsson *The narrative Meshalim in the Synoptic Gospels*. NTS 34, 1988, 339-363. Интересно отметить, что сколько-нибудь близкие параллели обычно хотя бы отчасти являются аллегориями. Ср.: Суд 9:7-15, 2 Цар 14:1-17; 3 Цар 20:39-42; 4 Цар 4:9-10, Ис 5:1-7, Иер 13:12-14, Иез 17:1-15 и некоторые сравнения Еноха. Подробный обзор античного притчеподобного материала, неравнинистического и предшествующего по датировке Новому Завету, см.: Klauck *Allegorie*, 32-115; ср.: Drury *Parables*, 7-38. Специально о Енохе см.: David W. Suter *Tradition and Composition in the Parables of Enoch*. Missoula: Scholars, 1979; *idem Masal in the Similitudes of Enoch*. JBL 100, 1981, 193-212. Основным источником христианских притчей, появившихся после Нового Завета, служит собрание «видений» в «Пастыре Ерме», о котором см.: David Hellholm *Das Visionenbuch des Ilermas als Apokalypse*, vol. 1. Lund: Gleerup, 1980.

Но обращаться с раввинистической литературой людям, привыкшим исключительно к новозаветным исследованиям, оказалось еще труднее, чем освоить основы литературной критики. Существует более двух тысяч раввинистических притчей, множество разнообразных сочинений, написанных в течение нескольких столетий (даты ранее начала нашей эры не

подтверждены), а переводы с древнееврейского на современные европейские языки до недавних пор отсутствовали или были малодоступны. Эта ситуация радикально изменилась благодаря диссертации Роберта М. Джонстона, который собрал 325 притчей, приписываемых танна-ям (раввинам первых трех столетий нашей эры) или же обнаруженных в еврейской литературе того же периода. Джонстон перевел все эти притчи, снабдив их краткими комментариями<sup>53</sup>. Поэтому во второй части данной главы мы разберем сперва некоторые достижения современной литературной критики, а затем данные древнего таннаистского *машала* и увидим, возможен ли дальнейший прогресс в решении проблемы притчи и аллегории.

## Современная литературная критика

Установить единое кредо литературной критики столь же непросто, как выявить консенсус среди исследователей Библии. Здесь тоже процветают различные школы, а в последние годы возникли принципиально новые методы литературной критики. Приведем несколько принципов, пользующихся всеобщим признанием, тем более что с этими принципами нужно считаться также и исследователям притчей.

1. *Разграничение аллегии и притчи в библеистике напоминает прежнее разграничение аллегии и символа у большинства литературных критиков. Ныне это разграничение признано неверным.* В XIX веке литературоведческая школа романтизма, возглавляемая в Германии Гёте, а в Англии Кольриджом, громогласно отвергла аллегию как искусственный пережиток в литературе. Ниспровергая аллегию, романтики превозносили символизм. Символизм — это использование словесных и зрительных образов, которые не только отсылают к чему-то другому, но и сами в себе содержат более одного значения.

<sup>53</sup> Robert M. Johnston *Parabolic Interpretation*.<sup>1</sup>, Attributed to Tannaim.. Ph. D. diss., Hartford Seminary Foundation, 1978. Выборка из этих комментариев выходит в свет в Johnston and McArthur *Parables*.

Так, крест может совершенно естественно возникнуть в сюжете того или иного художественного произведения, но при этом

он отсылает к распятию Иисуса и раскрывает более глубокий смысл в самом сюжете. Применительно к американской литературе сразу же вспоминается сакраментальное «А» («адюльтер»), вышитое на платье Эстер Принн в «Алой букве» Готорна, или огромный белый кит, на котором сосредоточены все помыслы главных героев «Моби Дика» Мелвила. Романтики расценивали истории, построенные вокруг таких символов, как более приятные эстетически и более изысканные художественно, нежели персонификация абстрактных понятий, слишком хорошо знакомая по аллегиям, подобным «Королеве фей» Спенсера.

К сожалению, разграничение аллегии и символа основано на ошибке, которую окончательно признали лишь тридцать лет назад. Философы называют это ошибкой в категории: сравниваются или противопоставляются два явления, не принадлежащие к одному классу. Аллегия, согласно классическому определению, — это форма высказывания, где предполагается два и более уровней значения (часто этим же термином обозначается все произведение, написанное в форме аллегорического дискурса), а символ — это специфический элемент повествования, играющий роль ключа, с помощью которого можно отомкнуть дополнительные уровни значения. Хотя аллегия и символ могут существовать независимо друг от друга, в аллегии обычно обнаруживается множество символов, а символическое произведение легко превращается в аллегию<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Корни этой проблемы точно выявлены в John A. Hodgson *Transcendental Tropes: Coleridge's Rhetoric of Allegory and Symbol*, в *Allegory, Myth, and Symbol*, ed. Morton W. Bloomfield. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1981, 273-292; основной натиск на романтическую концепцию аллегии осуществил Frye *Anatomy*.

Charles Hayes *Symbol and Allegory: A Problem in Literary Theory*. *Commons Review* 44, 1969, 276.

Теория романтиков имеет и еще один изъян: она вытекает из умозрительной предпосылки, будто высшая цель искусства — представить общее через частное, а не подменять одно частное другим, как это происходит в аллегии<sup>55</sup>. Невольно на ум приходит сходная гипотеза Юлихера: мол, притчи Иисуса могут иметь лишь один и самый общий смысл. Как только исследователи притчей перешли от обобщенного истолкования их смысла к конкретно-ситуативному методу Додда и Иеремиаса, они, сами того не заметив, сместились к границе аллегорического истолкования.

2. *Широко распространено мнение, согласно которому аллегия, — это метафора, развернутая в повествование и содержащая одно или несколько оснований сопоставления.* Дальнейшие дефиниции могут показаться излишне техничными, но они иллюстрируют различные способы формулировать подобное определение аллегии. Так, Майкл Муррин определяет аллегию как особый род аналогии, в котором автор «выражает истину, полученную в созерцании через посредство тропов»<sup>51</sup>. Э. Беатрис Бэтсон выражается более конкретно:

Аллегию... можно понимать как воплощение идей в конкретной форме. В этом жанре автор подражает внешним реальностям и в то же время приписывает этому подражанию определенное значение, *развертывая центральную метафору* (выделено мною. — К. Б.) и выявляя дополнительные аналогии<sup>51</sup>.

Еще более специфична формулировка Гайятри Спивак: «создание двойной структуры, один компонент которой является метасемантической системой значений, соответствующей другому компоненту — системе знаков, присутствующих в самом

тексте»<sup>58</sup>. Иными словами, когда определенные детали повествования означают нечто иное, нежели сами себя, или отсылают ко второму уровню значения, мы имеем дело с аллегорией.

<sup>51</sup> Michael Murrin *The Veil of Allegory*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1969, 70. В таком случае элементы аллегории могут оказаться не только метафорами, но и другими фигурами речи, например, метонимией. Присутствие метонимии в аллегории подчеркивает Holly W. Boucher *Metonymy in Typology and Allegory, with a Crmsideration of Dante's Covedy. Allegory*, ed. Bloomfield, 130.

<sup>11</sup> E. Beatrice Batson *John Bunyan: Allegory and Imagination*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble; London: Croom Helm, 1984, 29.

<sup>58</sup> Gayatri C. Spivak *Thoughts on the Principle of Allegerry*. *Gerne* 5, 1972, 348.

С этим связано еще одно довольно редко обсуждаемое положение: в любом произведении мы находим спектр или континуум различного уровня аллегории. Хотя эта мысль не всегда выражается столь ясно, как в «аллегорическом цикле» Грэма Хафа (см. выше), последние исследования показали, что в одних алле-

гориях мы находим большее количество элементов метафорического типа, нежели в других. Часто высказывается мнение, что лучшие аллегории не уступают в реализме обычной прозе и что их эстетическая ценность заключается кроме прочего и в том, чтобы оставить слушателей в сомнении, какие именно детали могут иметь второе значение<sup>34</sup>.

На самом деле в достаточно длинной аллегории большинство деталей не имеет второго значения, а имеют его лишь немногие ключевые элементы. Так, в конце книги Клайва С. Льюиса «Лев, колдунья и платяной шкаф» критики выявляют символическое значение смерти и воскресения Аслана, но отнюдь не каменного стола, бритва Аслана перед казнью и мышей, которые разгрызли связывавшие льва веревки<sup>11</sup>. Современная литературная критика, в отличие от Юлихера и всех его последователей, не делает акцент на реализме притчей и не противопоставляет их «искусственной аллегории». В притчах, как и в лучших аллегориях, реализм тончайшим образом смешивается с экстраординарным.

3. *Отрицательное отношение к эстетической ценности аллегории все так же широко распространено, но не имеет под собой оснований.* Поскольку мы не можем установить однозначные связи между всеми элементами аллегории и метафорическим означаемым, извлекаемое из нее значение по необходимости будет ограниченным. В отличие от некоторых типов дискурса (в особенности модернистских) аллегории не могут быть неограниченными и свободными для истолкования. Кое-какие ключевые элементы несут порой более чем одно «дополнительное» значение, но в целом ее структура как «дважды рассказанной истории» препятствует бесконечному умножению производных значений.

<sup>59</sup> Angus Fletcher *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca and London: Cornell, 1964, 7; Edwin Honig *Dark Conceit: The Making of Allegory*. Evanston: Northwestern; London: Faber & Faber, 1959, 5, 93; Frye *Anatomy*, 91.

<sup>60</sup> Ryken *How to Read the Bible*, 199-200.

По мнению Нортропа Фрая, в этом заключается основная причина отрицательного отношения современной светской критики и библеистики к аллегорическому дискурсу: «Комментатор испытывает предвзятое недоверие к аллегории, сам не зная истинной его причины, а причина в том, что последовательная аллегория задает определенное направление комментария и ограничивает его свободу»<sup>151</sup>. Не так-то просто навязать некоторые из модных ныне способов истолкования (например, психоанализ, марксизм, феминизм) текстам с достаточно прямым значением.

Кроме того, простота аллегорий подчас обескураживает. Как только удастся подобрать ключ ко второму уровню значений, вся интерпретация выстраивается достаточно легко. Разумеется, это относится лишь к общей структуре таких произведений, как «Странствие пилигрима». Неправильно будет противопоставлять простоту притчей якобы сложным аллегориям. Лелаид Райкен отстаивает противоположную точку зрения:

Академический мир выработал столько сложных правил для истолкования притчей, что простые люди предпочитают вообще не трогать притчи и предоставить их специалисту. Пора вернуть притчи той аудитории, для которой Иисус изначально предназначал их, — обычным людям. Отнестись к притчам как к аллегориям будет шагом в правильном направлении, поскольку простым людям несложная аллегория кажется наиболее доступной<sup>62</sup>.

Но в то же время значение аллегорий не исчерпывается так легко, как думают иные критики. Гей Клиффорд поясняет: «Авторы аллегорий считают истину отчасти герменевтичной, слишком сложной для передачи описательным или предписательным языком»<sup>14</sup>. А поскольку мы никогда не можем знать точно, какое количество второстепенных деталей повествования несет дополнительный вес, в аллегории остается загадочность, привлекающая любопытство. Например, подобной двойственностью отличается первое прочтение аллегорической повести Оруэлла «Скотный двор».

<sup>11</sup> Frye *Anatomy*, 90.

<sup>1</sup> Ryken *How to Read the Bihk*, 203.

<sup>14</sup> Gay Clifford *The Transformations of Allegory*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974, 53.

Клише «все животные — товарищи» и «все животные равны» (с уточнением: «но некоторые животные равнее других») сразу же вызывают призрак советского коммунизма. Однако представляют ли две главные свиньи, Снежок и Наполеон, конкретных советских руководителей, или же повесть в целом является аллгорией тоталитаризма вообще? Если бы Оруэлл сам не ответил на эти вопросы за пределами книги, критики вряд ли сумели бы прийти к единому мнению. С такой же

двойственностью сталкиваются и читатели Иисусовых притчей, особенно когда Иисус не раскрывает в подробностях свою мысль.

4. Аллегория- точно соответствует тем целям - откровения- и вместе с тем эзотерики, - ради которых Христос, согласно Мк 4:11-12, говорил притчами. Современный анализ выделяет три основные функции аллегории: а) художественно и пропедевтически проиллюстрировать некую точку зрения; б) воспрепятствовать слушателям или читателям сразу же осмыслить ее без углубленного размышления и с) внушить аудитории определенный набор представлений или побудить действовать тем или иным образом. На первый взгляд, пункты а) и б) противоречат друг другу, однако на самом деле они дополняют друг друга и служат с).

Писатель или рассказчик, желающий сообщить своей аудитории определенное, причем не общепринятое мнение, вряд ли преуспеет, прибегнув к прямому изложению своей позиции. Ему нужен какой-то ненавязчивый способ ввести эту тему и в то же время заставить аудиторию воспринять ее по-новому. С помощью тщательно выстроенной аллегории вполне можно добиться того, чего не достичь с помощью неметафорической, логической речи. Как говорит Майкл Муррин: «Аллегория обрушивает на слушателей или читателей истину не в столь бескомпромиссной манере. Поскольку истина отчасти скрыта от них, по крайней мере вначале, они будут приближаться к ней шаг за шагом»<sup>14</sup>.

Замечательный пример — «Повелитель мух» Голдинга. Люди, которые верят, будто человек по природе своей добр, а развращает его общество, не откажутся от своих убеждений, если им попросту бросить вызов. Но они незаметно для себя втянутся в противоположное мировоззрение, сопереживая приключениям мальчигов и видя, как на острове зло проявляет себя и без содействия цивилизации. Разумеется, аллегория сама по себе не гарантирует успеха. Существуют два уровня, на которых аллегория может затемнить значение, когда пытается его прояснить. В первом случае человек просто не схватывает смысла той или

Murrin *Allegory*, 42; cp.: Fletcher *Allegory*, 23, 82, 330-331.

иной метафорической составляющей аллегории; во втором, — распознавая значение аллегии, он не откликается на содержащийся в ней призыв изменить свою жизнь<sup>65</sup>.

Сходство между литературным анализом аллегии и подачей притчей в Евангелиях поражает всякого, кто привык противопоставлять метафору и аллегию. Нам уже нет необходимости выбирать между Иисусом, прибегавшим к аллегиям для пояснения, и Марком, который якобы неверно понимает их функцию как способ затемнить главный смысл. Ясность и затемнение смысла идут в аллегии рука об руку, поскольку Иисус ищет креативный, решительный способ радикально преобразовать представления своих слушателей о Царстве Божьем, отталкиваясь от современного ему иудаизма.

Иногда слушатели не улавливают смысла потому, что не знают, какое значение стоит за тем или иным образом, но чаще они вполне ясно понимают, однако не готовы принять. Мк 12:12 и пар. обнаруживает подобную ситуацию: власть предающие прекрасно понимали, что притча о злых виноградарях направлена против них. Однако они не собирались менять свой образ жизни, а лишь удвоили усилия расправиться с Иисусом. Муррин мимоходом применяет свою теорию аллегии к Евангелиям и замечает по поводу целевого придаточного в Мк 4:12: «Этот парадокс не может быть устранен», и «аллегорист ставит перед собой ту же основную цель, что и пророк: моральную реформу масс и провозглашение истины»<sup>66</sup>.

Fletcher *Allegory*, 359; Clifford *Allegory*, 29. "" Murrin *Allegory*, 32, 39.

<sup>17</sup> J. R. Kirkland *The Earliest Understanding of Jesus' Use of parables: Mark IV. 10-12 in Context. NovT* 19, 1977, 1-21. Сходные выводы на уровне редакций см. Craig A. Evans 77«; *Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John. NovT* 24, 1982, 124-138; Frank E. Eakin, Jr. *Spiritual Obduracy and Parable Purpose*, в *The Use of the Old Testament in the New*, ed. J. Efrd. Durham, N. C: Duke University, 1972, 87-109.

Разумеется, именно это постоянно твердят консервативные исследователи Библии (вспомним также слова Клаука, см. выше). Проповедь Иисуса сознательно подводит людей — сначала мягко, но все более неотвратно — к моменту принятия решения: следовать за Ним или отвергнуть Его, причем с точки зрения Иисуса отвергающие Его либо не вполне понимают, кто Он такой, или не видят последствий своих поступков<sup>7</sup>. Говоря словами

Т. Ф. Торранса, «Царство Божье является врасплох и ввергает человека в кризис выбора, по Слово о Царстве дается в завуалированной форме, чтобы удержать человека на некотором расстоянии и предоставить ему место и время для личностного решения». И далее: «Иисус сознательно окутывает Слово притчами, чтобы слушатели не были вынуждены вопреки собственной воле признать Царство, и вместе с тем Он проливает достаточно света, чтобы убедить и покорить их»<sup>68</sup>. Итак, литературная критика тоже «пролила достаточно света», чтобы сохранить аутентичность Мк 4:11-12 в имеющемся контексте, но многие скептики «смотрят, и не видят».

5. Ключ к истолкованию большинства аллегии лежит в обнаружении того, что обозначает небольшое количество персонажей, действий или символов, и с этим нужно согласовать сюжет в целом. Классическая, то есть средневековая, аллегория прибегала к персонификациям для прояснения основных пунктов сравнения. Так, в «Королеве фей» дама Люсифера,



символ гордыни, несется в карете, запряженной копиями со всадниками по имени Лениость, Обжорство, Жадность и так далее. В «Хрониках Нарнии» Льюиса персонажи не названы именами добродетелей, однако лев Аслан со всей очевидностью совмещает в себе божественные и человеческие черты, так что превращается в аллегория Христа. Другие авторы аллегорий используют каламбуры, игру слов или нереалистичные события, чтобы указать читателю на множественность смыслов. Во многих случаях загадку аллегории изъясняет протагонист. Как только мы понимаем, кого или что обозначает главный герой, удается идентифицировать и второстепенных персонажей, его помощников или противников.

Но после наиболее очевидных идентификаций наступает черед деталей, которые обычно остаются двусмысленными. Эдвин Хониг называет их «колеблющимися аллегориями» (*allegorical wavers*)<sup>19</sup>. Они составляют неотъемлемую часть художественного текста в хорошей аллeгории, и зачастую сам автор не осознает, какое количество деталей оказывается уместным на обоих уровнях его рассказа. Многие исследователи аллегорий следуют

T. F. Torrance *A Study in New Testament Communications. SFT 3*, 1950, 304-305. Honig *Conceit*, 129.

воскрешенной Э. Хиршем традиции здравого смысла: значение литературного произведения зависит от изначального намерения автора<sup>70</sup>, — однако к этому они добавляют важные уточнения. Поскольку «язык аллегории устанавливает существенные отношения, дополняя первоначальные элементы, из которых строятся эти отношения, таким количеством кластеров значения, какое может вынести основная идея»<sup>71</sup>, то наилучшим критерием для точной интерпретации станет и то значение, которое вкладывает в текст автор, и то, которое не противоречит его изначальному замыслу.

Разумеется, этот метод очень далек от «аллегоризирования» или «аллигорезы», то есть истолкования текста как аллегории даже вопреки изначальному замыслу. Однако это схоже с «аллегоризацией» Клаука и является вполне законным методом. Можно себе представить, как такого рода истолкование предлагается па суд автору, и автор отвечает: «О, так подробно я не продумывал, но раз уж вы обратили на это внимание, готов от души согласиться: это полностью соответствует тому, что я хотел сказать»<sup>72</sup>.

<sup>19</sup> E. I. Hirsch *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale, 1967; idem *The Aims of Interpretation*. Chicago and London: Univ. of Chicago Press, 1976. Cp. ообщ.: Peter Berek *Interpretation, Allegory, and Allegoresis*. *College English* 40, 1978, 117-132; Joseph A. Mazzeo *Allegorical Interpretation and History: Comparative Literature* SO, 1978, 13.

<sup>71</sup> Honig *Conceit*, 114.

- Этот же принцип даже самые консервативные исследователи Библии часто применяют к ветхозаветным аллюзиям в Новом Завете. См., например: D. A. Carson *Matthew*, в *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank F. Gaebelin, vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 92, комментарий к ссылке на Ос 11:1 в Мф 2:15.

<sup>73</sup> Leland Ryken *The Literature of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1974, 301.

<sup>74</sup> Frye *Anatomy*, 89-92.

6. В результате всего вышеизложенного исследователи литературы охотно приводят притчи Иисуса в качестве наилучшего образца аллегории, Леланд Райкен начинает свою книгу *The Literature of the Bible* с безапелляционного утверждения: «Притчи Иисуса принадлежат к литературному роду аллегории»<sup>73</sup>. Вслед за классическим анализом Нортропа Фрая<sup>74</sup> Райкен проводит разграничение между «наивной аллегорией» — притчами о сеятеле или о злых виноградарях, где практически каждая деталь что-то обозначает, — и «реалистичной аллегорией» — притчами о добром самарянине или блудном сыне, где у большинства деталей нет второго значения.

Однако перечисленные здесь исследования ни в коей мере не подкрепляют гипотезу, будто приписываемые Иисусу истолкования некоторых притчей, будь то коротких или длинных, есть признак того, как ранняя Церковь недопонимала природу его учения. На самом деле эти истолкования — совершенно естественный и законный способ прояснить значение рассказанной Им притчи. Филип Роллинсон высказывается еще более категорично: «Притча является притчей лишь постольку, поскольку имплицитно или эксплицитно получает некое истолкование. Эта мораль может быть обобщенной, расплывчатой или тщательно проработанной и точной, но та или иная аналогия непременно должна присутствовать»<sup>75</sup>. Последнее свидетельство заслуживает того, чтобы привести его полностью. Чарльз Хейес, используя специальную терминологию литературоведения, утверждает:

Всякий раз, когда последовательность взаимосвязанных мотивов выстраивается таким образом, что основные черты данной фиктивной реальности принадлежат к явно метафизической системе координат, и это происходит не только благодаря теме литературного произведения и опыту его персонажей вообще, но потому, что определенные мотивы порождают четкую, остро воспринимаемую двойственность перспективы; всякий раз, когда изображаемые факты уподоблены чему-то иному, как это происходит в библейских притчах, и в ход идет образный язык и фактическая сторона приобретает всепроницающее дополнительное значение, — всякий раз, когда литературное произведение имеет такую структуру- оно не может быть ничем иным, кроме как аллегорией (выделено мною. — К. Б.).

<sup>75</sup> Philip Rollinson *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*. Pittsburg: Duquesne; Brighton: Harvester, 1981, 40-41. Cp.: John MacQueen *Allegory*. London: Methuen; New York: Harper & Row, 1970, 24-25.

<sup>19</sup> Hayes *Symbol and Allegory*, 284.

Трудно представить себе более выраженный контраст с наследием Юлихера, которое целое столетие доминировало в исследо-

вании притчей!

## Притчи раввинов

Поскольку антиаллегорическая школа истолкования притчей регулярно обращалась за поддержкой к современному литературоведению, проведенный обзор заполняет опасную брешь в доводах аллегорической школы. Но в конце концов не так уж важна точка зрения современных исследователей художественной литературы или Библии, — гораздо важнее, как воспринимали притчи современники Иисуса. Как уже было сказано, единственной близкой аналогией им в Древнем мире служит собрание притчей раввинов. Но и тут идет ожесточенный спор о релевантности этих притчей для интерпретации учения Иисуса.

<sup>7</sup> Например: *Jeremias Parables*, 12; A. M. Hunter *Interpreting Parables*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1960, 116; G. V. Jones *The Art and Truth of the Parables*. London: SPCK, 1964, 79; Peter R. Jones *The Teaching of the Parables*. Nashville: Broadman, 1982, 36. Краткий обзор наиболее важных исследований притчей раввинов за истекшее столетие см.: Clemens Thoma *Pro-legomena zu einer Umsetzung und Kommentierung der rabbinischen Gleichnisse*, в *TX* 38, 1982, 514-531.

О надежности (не абсолютной, разумеется) атрибутирования притчей конкретным раввинам первых веков христианской эры см.: Johnston *Interpretations*. 136-138; ср.: b. Yeb. 97a, Abot 6:6. Midr. Rab. на Еккл. 11.15,5. Ср.: даже Jacob Neusner *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, vol. 3. Leiden: Brill. 1971, 181, который положил начало движению еврейских ученых, рассматривающему раввинистическую литературу с не меньшим скептицизмом, чем это принято в критической традиции истолкования Библии: «Полагаю, что позднейшие учителя (то есть периода после 70 года н.э., к которому относятся шесть или семь поколений талмидов и огромное большинство талмидских притчей) обычно пытаются атрибутировать высказывание подлинному его автору, а не более раннему и авторитетному источнику» (отметьте, однако, его колебания на стр. 82). Тот факт, что около половины талмидских притчей не снабжены ссылкой на какого-либо равви, подтверждает это предположение.

Во-первых, среди притчей раввинов почти отсутствуют притчи, датируемые раньше первой половины I века: большая их часть создана во II или III веке. Христианские комментаторы со времен Юлихера постоянно подтверждали его мнение, что притчи раввинов представляют собой низшую форму учения по сравнению с мастерством Иисуса<sup>77</sup>. Но этот тезис подкрепляется лишь небольшой выборкой образцов. При более тщательном прочтении всех дошедших до нас 325 талмидских<sup>78</sup> притчей этот вердикт едва ли останется в силе. Хотя между притчами Иисуса и раввинов существуют принципиальные различия, это различие перевешивается сходством.

Что касается датировки, поскольку форма и структура раввинистических текстов остается достаточно устойчивой на протяжении половины тысячелетия (со II по VI вв.), кажется маловероятным, чтобы наставники I века применяли принципиально иные методы для иллюстрации своей точки зрения. Современные исследования истории Израиля убеждают, что падение Иерусалима в 70 году н.э. вынудило переживших его евреев подвергнуть радикальной переоценке некоторые ключевые элементы веры и позиции, однако сохранившиеся данные свидетельствуют, что формы учения или риторики (в том числе притча) оставались поразительно стабильными<sup>74</sup>. Так, Норман Перрин, без особых на то оснований отвергающий любые попытки аллегорического истолкования притчей Иисуса, тем не менее видит в раввинистических притчах их ближайшую параллель «с точки зрения жанра и функций»<sup>80</sup>. А В. В. Скотт, как и многие другие участники семинара по притчам Общества библейской литературы, переворачивает значение этих данных с ног на голову: он готов воспользоваться позднейшими (вплоть до IX века) раввинистическими текстами, чтобы проиллюстрировать верования I столетия, но отказывается признавать даже в ранних (II века) аллегорических притчах какую-либо связь с жанром Иисусовых притчей<sup>81</sup>.

От I века до нас дошло так мало еврейских притчей по той простой причине, что вообще сохранилось мало еврейской литературы I века любого жанра и почти ничего не дошло из сочинений фарисейской партии, к которой принадлежало абсолютное большинство раввинов после 70 года н.э. Есть основания полагать, что, подобно тому как Иисус нагружает новым содержанием другие хорошо известные формы высказывания (например, пословицу, гиперболу или пророчество), Он вполне мог использовать широко распространенный способ наставления, когда говорил притчами. Особенность его притчей заключается в со-

<sup>74</sup> См. особ.: Rainer Riesner *Jesus als Lehrer*. Tübingen: Mohr, 1981, 97-245. <sup>75</sup> Perrin *Jesus*. 95-96.

Bernard B. Scott *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress, 1989.

держании и в его авторитете (ср., например, Мф 7:28-29). Сходства и различия между притчами Иисуса и раввинов, которые мы перечисляем далее, помогут доказать этот тезис.

## Сходства между притчами Иисуса и раввинов

1. Раввинистические притчи почти всегда начинаются с вводной (формулы, подобной той, которая присутствует в Евангелиях. Чаше всего эта формула (в полном или сокращенном виде) звучит так: «Притча: чему это можно уподобить? Это как случай с...» (ср., например, Мф 11:16). Иногда притчи начинаются сразу с упоминания одного из персонажей (обычно главного): «некий человек» или «царь из плоти и крови». Фибиг приравнивает эти выражения к греческим *anōtīmōs*, т.е. («некий человек») и *basileus*, («человек-царь»)<sup>82</sup>, с которых часто начинаются евангельские притчи (например: Мф 18:23 и

Лк 16:1). Некоторые раввинистические притчи открываются зачином, не имеющим аналога в Евангелиях: «по обычаю мира», — и выводят духовный урок на основании того (или по контрасту с тем), что считается нормальным в человеческих отношениях.

2. Эта последняя категория притчей часто строится по логике «от меньшего к большему», то есть рассуждает так: «если то-то и то-то верно применительно к людям, насколько же более — для Бога». Эта логика «от меньшего к большему» (*a fortiori* на латыни; *qal-wa-homer* по-еврейски) достаточно распространена и в евангельских притчах (например: Лк 11:13) и порой подчеркивается особым вступлением. Особенно у Луки Иисус часто предпосылает притче риторический вопрос: «Кто из вас... (сделал бы то-то и то-то)», — с очевидным ответом: «Никто» (например, Лк 11:5, 9). Отсюда следует вывод: тем более нельзя ожидать такого от Бога. В некоторых случаях действует обратная логика, то есть подразумевается позитивное утверждение. Если что-то существует в мире, то тем более это существует в духовном царстве. Вспомните в притчу Иисуса о потерянной монете и удивительно близкую параллель к ней, приписываемую равви Финеасу бен Иаиру:

Или какая женщина, имея десять драхм, если потеряет одну драхму, не зажжет свечи и не станет мести комнату и искать тщательно,

<sup>84</sup> Fiebig *Altjüdische Gleichnisse*, 84.

ГЛАВА 1. ПРИТЧА И АЛЛГОГИЯ  
65

пока не найдет, а найдя, созовет друзей и соседей и скажет: порадоваться со мною, я нашла потерянную драхму. Так, говорю вам, бывает радость у Ангелов Божьих и об одном грешнике кающемся (Лк 15:8-10).

Если человек потеряет ле'я'или обол (мелкая монета) у себя в доме, он будет зажигать светильник за светильником, фитиль за фитилем, пока не найдет его. И разве не очевидно: если ради таких вещей, эфемерных и от мира сего, человек зажжет столько ламп и столько света и будет искать, где они спрятаны, то слова Торы, которые есть жизнь и этого мира, и грядущего, не должны ли вы искать, как спрятанное сокровище? (Мидраш Рабба на Песнь Песней 1.1, 9)<sup>85</sup>.

Логика в обоих случаях неоспорима.

3. По длине и структуре притчи раввинов также напоминают притчи Иисуса. И те, и другие притчи, как правило, бывают короткими, изредка встречаются более развернутые. В них обычно участвуют два или три главных героя, хотя в некоторых всего один, а в других — четыре. Иисус и раввины постоянно противопоставляют правильные поступки мудрого человека дурному поведению глупца. Иногда две части притчи, описывающие поведение этих персонажей, составляют точную параллель друг другу, за исключением противопоставляемых поступков. Сравните, например, противопоставление человека, построившего дом на скале, и человека, построившего дом на песке у Иисуса (Мф 7:24-27 = Лк 6:47-49), с притчей равви Елеазара бен Азарии:

Тот, чья мудрость превыше его дел, — с чем его сравнить? С деревом, чьи ветви раскинулись широко, а корней мало; и налетит ветер, и вырвет его с корнем и опрокинет...

Но тот, чьи дела превыше его мудрости, — с чем сравнить сто? С деревом, у которого мало ветвей, зато крепкие корни; так что даже если все ветры мира соберутся и станут дуть, не стронут его с места (Авот 3:18)<sup>86</sup>.

Такого рода параллелизм не только способствует формированию эстетически ценного произведения и остро очерченного контраста, но также помогает с легкостью запомнить и точно передать

Пер. Maurice Simon, в *Midrash Rabbah*, vol. 4, sec. 5, ed. H. Freedman and Maurice Simon. London: Soncino, 1977, 11.

Пер. Herbert Danby *The Mishnah*. London: Oxford University Press, 1933, 452.

притчи, которые переходили из уст в уста. Проведя подробное исследование структурных схем притчей у Иисуса и раввинов, Реймонд Потрел приходит к выводу, что и те, и другие с большой точностью сохранялись в период устной традиции до первой записи<sup>87</sup>.

4. Притчам Иисуса и раввинов присущ ряд общих тем и образов. Цари и двор, пиры и свадьбы, крестьяне и батраки, землевладельцы и арендаторы, рыбаки, купцы, должники — все эти категории людей постоянно появляются в обоих сводах притчей, иллюстрируя отношения Бога с его народом. Вопреки притязаниям тех, кто заведомо рассчитывает доказать, будто в любом аспекте притчи Иисуса превосходят притчи раввинов, ни то, ни другое собрание не обнаруживает большего (или меньшего) реализма в этих портретах.

Ашер Фельдман доказывает эту мысль применительно к сельскохозяйственной и пастушеской образности в притчах и сравнениях раввинов<sup>88</sup>. В своем монументальном труде Игнац Циглер демонстрирует то же самое на примере 900 с лишним метафорических высказываний, где использованы образы царей: во многих подробностях они точно отражают жизнь под властью римских императоров<sup>89</sup>. Наличие менее реалистичных разделов также не является особенной характеристикой притчей раввинов: как уже отмечалось, и в притчах Иисуса имеется много «нетипичных» черт (см. выше). В обеих группах притчей необыч-

ные детали зачастую раскрывают метафорическое или аллегорическое содержание повествования.

В некоторых случаях реалистичные подробности таннаитской притчи до такой степени напоминают образность какой-либо из притчей Христа, что практически невозможно установить качественное различие между ними, не говоря уже о родовых от-

Raymond Paulrel *Les canons du mashal rabbinique*. RSR2G, 1936, 6-45; 28, 1938, 264-281. Ср.: Fiebig *Gleichnisreden*, 222-278; более обобщенно: Joseph M. Baumgarten *Foim Criticism and the Oral Law*. JSJ, 1974, 34-40. См. также далее, гл. 2-3.

<sup>K1</sup> Ascher Feldman *The Parables and Similes of the Rabbis*. Cambridge: University Press, 1924.

Ignaz Ziegler *Die Königsgleichnisse des Midra.sc/i*. Breslau: Schlesische Verlags-An-sialt, 1903.

личиях. Приходится даже задать вопрос, нет ли здесь внутрижан-ровых связей. Если прямое заимствование исключается (с учетом места и времени происхождения), то по крайней мере мы располагаем свидетельством о существовании общего запаса популярных историй, детали которых каждый учитель модифицировал для собственных целей<sup>88</sup>. Из большого количества поразительных совпадений приведем три.

Другое объяснение: «Ты вернешься к Господу Богу твоему». Равви Самуил Паргрита говорит от имени равви Меира. Это можно сравнить с сыном царя, который ступил на дурной путь. Царь послал к нему наставника воззвать: «Покайся, сын мой!» Но сын отослал его обратно к отцу (со словами): «Как осмелюсь я вернуться? Мне стыдно предстать перед тобой». Тогда отец вновь послал ему слово: «Сын мой, бывает ли, чтобы сын стыдился вернуться к отцу своему? И разве не к отцу своему ты вернешься?» Подобным образом и Святой, благословен Он, послал Иеремию к Израилю, когда народ грешил, и сказал ему: «Пойди, скажи детям Моим: "Воротитесь!"» (Мидраш Рабба на Второзаконие 2:24; ср.: Лк 15:11-24)'''.

Рабби Иуда га-Наси любил повторять такую притчу.

На что это похоже? На царя, который имел виноградник и отдал его арендатору. Царь сказал своим слугам: «Идите, срежьте грозди в моем винограднике, отделите мою долю и оставьте долю арендатора». Они аут же пошли и выполнили его приказ. Арендатор стал плакать и жаловаться, и царь сказал ему: «Разве я отнял что-то твое? Я взял только то, что принадлежит мне!» А тот отвечал: «Господии мой царь, пока твоя доля была вместе с моей, я не боялся грабителей и воров, а теперь, когда ты взял свою долю, вот, на мою покусятся вору и грабители!» Царь — это высший Царь царей. Святой, благословен Он; арендатор — это отец и мать. Пока в человеке есть душа, он в безопасности, а когда умрет, станет добычей для червей (Мидраш Рабба на Екклесиаст 5:10, 2; ср.: Мк 12:1-9 и пар.)'''.

Равви Меир показывал это притчей. На что это похоже? На царя, который устроил пир и созвал гостей, и не указал, когда им следует

См. общ.: Israel Abrahams *Studies in Pharisaism and the Gospels*. Cambridge: University Press, 1917, 90-107; David Flusser *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichmserzähler Jesu*, vol. 1. Frankfurt a. M. and Las Vegas: Peter Lang, 1981, 38.

Пеп. J. Rabinowitz, в *Midrasch Rabhah*, vol. 3, sec. 2, 53. Пеп. A. Cohen, в *ibid.*, vol. 4, sec. 3, 148.

разойтись. Самые умные из них ушли в девятом часу, вернулись домой и легли спать еще засвегло; другие ушли на закате, пока лавки еще были открыты и лампы горели, вошли в дома свои и улеглись в постель при свете светильников; еще некоторые ушли в два или три часа ночи, когда некоторые лавки еще были открыты, а другие закрыты, одни имели фонари, а у других погасли, и вошли в свои дома и легли спать в темноте. А те, кто оставались на пиру, перепились и ранили и убивали друг друга; как сказано: «Видел я Господа, стоявшего у алтаря, и Он сказал: Снесите капители, чтобы колонны сотряслись, и обрушьте их на головы всех присутствующих, Я поражу остаток их мечом» (В.Т. Ссмахот 8.10; ср. Мф 22:1-10, 25:1-13)'''.

Первые две притчи сами себя объясняют. Третья помещена в контекст истории об избиении евреев римлянами после попытки восстания в 130-х годах н.э. Вероятно, равви Меир хотел сказать, что евреи, умершие прежде погрома, умерли в мире.

5. *Раввины по-разному истолковывают свои притчи, по почти всегда обнаруживают в них элемент аллегории*. Эти же три примера прекрасно иллюстрируют различные подходы к интерпретации. В первом случае главная мысль подытоживается в общем заключении; во втором объяснение пункт за пунктом включает в себя большее количество подробностей; в третьем цитируется Писание, но значение некоторых элементов притчи остается непонятным. Все три подхода присущи как раввинистической литературе, так и методу Иисуса.

Во всех трех рассказах многие, если не большинство подробностей со всей очевидностью представляют иное (обычно связанное с Писанием) значение, то есть притча должна целиком прочитываться на двух уровнях смысла, и согласно любому из приведенных выше определений эти притчи являются аллегориями. Некоторые соответствия представляют собой клише, постоянно встречающиеся в раввинистической литературе: царь — Бог, сын — Израиль, наставник или слуга — кто-то из вождей или пророков Израиля, пир и гости — грядущий (или эсхатологический) суд и те, кто в конце времен получит благословение или проклятие. Нужно учитывать, что в любом из этих «тождеств» возможны исключения: контекст всегда имеет преимущество перед

" Пер. А. Cohen *The Minor Tractates of the Talmud*, vol. 1. London. Soncino, 1965, 367. Другие параллели к евангельским притчам, за пределами талмудической эпохи, см.: Oesterley *Parables*.

традицией<sup>42</sup>. Например, во втором из процитированных выше отрывков равви Иуда по-новому использует образ виноградника (обычно — Израиль), чтобы проиллюстрировать связь между душой и телом.

6. *Раввины используют притчи для раскрытия и сокрытия истины.* Эти три примера представляют большое собрание талмудических притч и в том аспекте, что в них мы отмечаем те же функции, какие уже установили для притчей Иисуса и для других аллегорий: они, несомненно, предназначены для назидания и иллюстрации мысли, но вместе с тем некоторые детали остаются непонятными без специального пояснения или морали, то есть притчи не только раскрывают, но и скрывают<sup>13</sup>. Точнее, они почти незаметно увлекают за собой читателя, пока он не признает достоверность *означающего* (образного строя) притчи, а тем самым вынужден будет разделить точку зрения рассказчика на ее *означаемое* (духовную истину).

Кроме того, в притчах раввинов отмечаются подробности, которые в одних контекстах имеют метафорическое значение, а в других — нет. Лучшим примером послужит роль слуг. При-мерно в половине случаев они обозначают конкретных персонажей истории Израиля (или ангелов), которых Бог использует в качестве своих орудий. Однако в остальных контекстах слуги — просто одна из подробностей повествования, они совершают какие-то действия по приказу своих господ. Большинство метафор притчах раввинов становятся самоочевидными, как только устанавливается значение главных персонажей (обычно двух или трех).

## Отличия от притчей Иисуса

1. *За несколькими исключениями притчи раввинов иллюстрируют традиционную мудрость или экзегезу Писания.* Дэвид Флуссер, автор известного труда на немецком языке о притчах Иисуса и раввинов,

<sup>1,2</sup> Полный каталог «стандартных метафор» с интересными исключениями см.: Johnston *Intepietaticms*, 582-506. На стр. 597 Джонстон отмечает, что «метафоры *ad hoc*» (по всей видимости, созданные специально для конкретной притчи, внутри которой они присутствуют) даже более многочисленны. О связях между *mashal* раввинов и аллегорией см. также: David Stern *Rhetoric and Midrash: The case of the Mashal Prooftexts* 1, 1981, 261-291.

<sup>48</sup> Johnston and McArthur *Parables*. Ср.: David Daube *Public Pronouncement and Private Explanation in the Gospels*. ExpT 57, 1945-46, 175-177.

заходит чересчур далеко, стирая вообще все различия между этими двумя формами учения. Он утверждает, будто экзегетические, более традиционные притчи большинства поздних раввинов пришли на смену раннему «классическому» жанру, с помощью которого раввины, подобно Иисусу, пытались насадить какую-то радикально новую «мораль»<sup>94</sup>. Исследование Флуссера ныне переведено на английский язык одним из его учеников, Брэдом Янгом<sup>14</sup>.

Однако это мнение искажает природу как притчей Иисуса, так и притчей раввинов. Разумеется, иногда в талмудическом собрании встречаются нетрадиционные мысли. Например, в Мехильте Бакодеш 5:2-10 (мидраш или комментарий на Исход 29:2) формулируется богословие благодати, а не заслуг: Бог дал израильтянам Закон Моисеев лишь после того, как вывел их из Египта, и это сравнивается с царем, который обнес город стеной, снабдил водой и сражался за него, прежде чем потребовать у горожан присяги на верность<sup>96</sup>. Но такого рода примеры встречаются крайне редко; «классический жанр» Флуссера представлен настолько скудно, что трудно поверить, чтобы некогда это была наиболее распространенная форма притчей<sup>97</sup>. Гораздо привычнее позиция, отраженная в анонимном рассказе из талмудического мидраша на Книгу Левит:

Это подобно царю, который нанял много работников. И среди них был один, который работал на него много дней. И все остальные работники пришли с ним. Он сказал этому работнику: Я не забуду тебя. Тем, кто работал на меня недолго, я дам небольшую плату, а ты получишь много. Так израильтяне и народы мира искали своей

Flusser *Gleichnisse*, 19-27.

Brad H. *Young Jesus and His Jewish Parables*. New York and Mahwah: Paulist, 1989.

Ср. страстную проповедь Малого Самуила, который отвергает мысль, будто Бог послал дождь в награду постившей общине, и сравнивает эту ситуацию с тем, как хозяин оказывает назойливому слуге милость, лишь бы избавиться от него (b. Taanith 25b; ср.: Лк 11:5-8, 18:1-8)!

Сам Флуссер приводит лишь несколько примеров (*Gleichnisse*, 23-250, хотя и считает, что большинство таких притчей не сохранилось после разрушения Храма. Обзор Ханса Ведера отличается излишней критической направленностью, но, по крайней мере, направлен на верную цель (TLZ 109, 1984, 195-198). Ср.: Pheme Perkins CBW45, 1983, 131-133, не столь резкий, однако не менее критический отзыв.

награды у Бога. И Бог сказал израильтянам: Дети мои. Я не забуду вас. Народы мира очень мало сделали для меня, и Я дам им малую награду. Но вы получите большую награду. Потому сказано: «И Я не забуду тебя» (Сифра на Лев 26:9)<sup>1B</sup>.

Это диаметрально противоположно основной идее притчи Иисуса о рабочих (Мф 20:1-16)! Огромное большинство раввинистических притчей безоговорочно поддерживают традиционные иудаистские ценности и главным образом обслуживают экзегезу Писания. В этом они принципиально расходятся со своими «нис-провергательными» параллелями у Иисуса, которые почти никогда не отсылают слушателя к писаному Слову Божьему, но черпают убедительность в личном авторитете Христа, который вещает Слово Божье Нового Завета".

2. *Притчи Иисуса также отличаются, постоянными упоминаниями Царства Божьего, внедряемого служением Иисуса.* Флуссер и Янг и здесь пытаются сократить дистанцию между притчами Иисуса и раввинов, сводя к

нулю буквально все эсхатологические и хри-стологические черты евангельских притч. Действительно, комментаторы часто упускают из виду возможности иного истолкования этих элементов. Так, притчи, в которых хозяин оставляет своим слугам поручения и отлучается на неопределенный срок (например, Лк 12:35-38, 19:11-27), вполне могли первоначально передавать как иудаистские ожидания Дня Господня, так и христианское упование на возвращение Христа. Благодаря этим параллелям мы лучше понимаем, каким образом по крайней мере часть аудитории Иисуса интерпретировала так называемые «па-русийные» притчи (а заодно подтверждается их аутентичность).

Пер. Harvey K. McArthur, в Johnston *Interpretation!*, 256.

Вероятно, наиболее важный аспект Crossan *Parables* заключается в выделении революционной стороны учения Иисуса, однако Кроссан заходит чересчур далеко в статье *The Good Samaritan: Towards a Generic Definition of Parable*. *Semeia* 2, 1974, 98, давая термину «притча» слишком узкое определение: «рассказ, чья художественная внешняя оболочка позволяет его глубинной структуре проникнуть в восприятие слушателя вопреки прямо противоположной внутренней структуре его ожиданий». В таком случае практически все *meshalim* раввинов не принадлежат к числу притчей. Недавно предложенная Кроссаном упрощенная формула значительно лучше (хотя на этот раз, пожалуй, не достаёт конкретики): притча — это «очень короткий метафорический рассказ» (*Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalent in the Parables of Jesus*. New York: Seabury, 1980, 2).

Но если не пренебрегать всем массивом прежних исследований, невозможно отрицать, что притчи Иисуса служат четкими иллюстрациями и знаками прорывающегося в реальность Царства Божьего, непосредственно внедряемого служением и вестью самого Иисуса, и в этом отношении между ними и раввинскими текстами нет ни малейшего сходства. Клаус Бергер справедливо подчеркивает, что уникальность притчей Иисуса заключается не в форме и не в содержании, а в «их функции в контексте передачи вести Иисуса»<sup>100</sup>. По большей части притчи Иисуса подрывают иудаистскую традицию, в то время как истории раввинов ее подкрепляют.

3. *Истолкование в текстах раввинов, как правило, намного подробнее и однозначнее, нежели в Евангелиях.* Это не столько качественное, сколько количественное различие. Большой процент (76%) тапнаитских притчей снабжен ясной моралью или истолкованием<sup>101</sup>. Притчи, в центре которых находится царь (выступающий в качестве символа Бога), составляют более половины от общего числа, а в Евангелиях мы находим лишь несколько примеров у Матфея<sup>102</sup>. Евангелисты редко предпосылают притче *ilhistmndum*, то есть формулировку конкретной темы или текста, который будет ею пояснен, а раввины делают это регулярно. И самое главное: большая часть тапнаитских притчей принадлежит к тому типу аллегории с соответствиями для каждого элемента, который в Евангелии представлен только притчами о сеятеле и о пшенице и плевелах.

Различия между притчами Иисуса и раввинов в первую очередь касаются выбора тем и частотности определенных параметров. Существенного родового различия между ними нет. Значит, к истолкованию притчей Иисуса можно применять примерно те же принципы, что к истолкованию притчей раввинов, и в том числе признавать наличие в них аллегории. Можно сформулировать эту мысль и более решительно:

"" Klaus Berger *Materiellen zu Form und Überlieferungsgeschichte Neutestamentlicher Gleichnisse*. *NovT* 15, 1973, 37. Ср.: Johnston and McArthur *Parables*.

"" Johnston *Interpretations*, 559.

Ср.: M. D. Goulder *Characteristics of the Parables in the Several Gospels*. *JTS* 19, 1968, 51-69. Но из этих наблюдений отнюдь не следуют те исторические выводы, к которым приходит Гудлер.

«Исследование притчей раввинов уничтожает различие между притчей и аллегорией применительно к Евангелиям: если притчи Иисуса принадлежат к тому же роду, что и притчи раввинов, а это кажется очевидным с учетом их морфологии и внутренней структуры, то классическая модель Юлихера должна быть отвергнута как неприменимая к евангельским притчам»<sup>104</sup>.

## ВЫВОДЫ

Данные раввинистической литературы подкрепляют вывод, к которому мы уже пришли после обзора современных литературоведческих исследований аллегории. Притчи Иисуса достаточно близко напоминают другие, несомненно, аллегорические, произведения, чтобы их также можно было признать аллегориями. Это не означает, что каждая деталь притчей означает нечто иное: такого требования не предъявляется ни к притчам раввинов, ни к аллегориям в целом. Многие детали служат исключительно для создания фона или усиления интереса к персонажам для большей выразительности создаваемой картины.

Обычно к числу элементов, обнаруживающих аллегорический уровень значения, принадлежат главные герои притчи, и приписываемое им значение должно соответствовать тому, что могла воспринять первоначальная аудитория в данных исторических обстоятельствах. Наконец, обзор раввинистических и других параллелей отмечает старый предрассудок, будто хорошая притча не нуждается в истолковании.

Будучи аллегорией, даже самая «очевидная» притча, сколь бы живописной и художественной она ни была, с гораздо большей убедительностью передает главную мысль, если догадки слушателей подкрепляются той или иной конкретной

моралью. Необязательно, чтобы мораль увязала все: очень хорошо, если притча останется несколько загадочной. Но я готов с полной уверенностью повторить недавние выводы Грегуара Руйе, который считает «предвзятое противопоставление притчи и аллегории опасным и абсолютно бесполезным, поскольку его пытаются

**Johnston *Interpretations*, 636-637.**

применить к притчам раввинов или Евангелий». Руйе тут же добавляет, что «любой поиск одного "пункта" притчи кажется по-дозрительным»<sup>1n4</sup>. Или, говоря словами Джона Сайдера,

Теория одного пункта составляет наиболее влиятельную и наиболее вредоносную часть наследия, оставленного Юлихером последнему столетию интерпретаций. Каждый, кто учился в семинарии, помнит, что аллегоризировать притчи ни в коем случае нельзя и что в каждой притче содержится одна главная тема. Но всякий начитанный человек ныне, понимает, что эта точка зрения основана на ложной системе координат, что развернутые аналогии Спенсера, Шекспира и Мильтона или метафизические изыски Донна не представляют собой ни аллегории, которую следует разобрать до мельчайших деталей, ни сравнения, где мы имеем лишь один пункт сходства<sup>6</sup>.

Евангельские притчи представляют собой аллегории, независимо от дополнений и интерпретаций позднейшей традиции, и вполне вероятно, что каждая из них несет в себе более одного смысла. Означает ли это, как полагает Друри (см. выше), что они созданы не самим Иисусом, а ранними христианами? Можно ли утверждать, что притчи Нового Завета являются аллегорическими и в то же время аутентичными? Для ответа на этот вопрос понадобится исследовать два основных орудия современного историко-критического анализа Евангелий — метод анализа форм и метод анализа редакций. Этому исследованию посвящены две следующие главы.

"" Gregoire ROIÜLER *Parabole. et mise en abysme*, в *Melanges Dominique Barthelemy*, ed. Piene Casetti, Oihmar Keel & Adrian Schenkel (Fribourg fSuisse): Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 329.

John VV. Sider *Nurturing Our Nurse: Literary Scholars and Biblical Exegesis*, в *Chris-'Handy and Literature* 32, 1982, 17-18.

## Г Л А В А 2

### ПРИТЧИ И МЕТОД АНАЛИЗА ФОРМ

**В** самом ли деле притча о десяти девах призывает христиан бодрствовать и ожидать Второго пришествия Христа, как

сказано в ее морали (Мф 25:13)? Ведь в конце-то концов мудрые девы уснули вместе с глупыми! В самом ли деле притча о

виноградарях означает, что «последние будут первыми и первые последними», как говорит Матфей (20:16)? Сам рассказ

достаточно ясно намекает, что в Царстве Божьем все будут равны.

На первый взгляд ни та, ни другая мораль не подходят к своей истории. По этой причине многие ученые полагают, что это не оригинальные концовки самого Иисуса. С другой стороны, почему в парных притчах о минах и талантах (Лк 19:12-27, Мф 25:14-30) или о пире и брачном торжестве (Лк 14:16-24, Мф 22:1-14) прослеживаются именно такие сходства и различия? Если это разные варианты одного и того же оригинала, то по крайней мере одна притча в каждой паре была существенно искажена.

Эти вопросы возвращают нас к проблеме надежности евангельской традиции, ведь учение Иисуса передавалось изустно, а записано было через двадцать, а то и через тридцать лет после его казни. Задачу истолковать притчи в том виде, в каком их произносил Иисус, невозможно отделить от вопроса о том, много ли в этой притче в ее нынешней форме сохранилось от того,

что действительно говорил Иисус. Если текст не был сохранен в точности, истолкователи должны по возможности реконструировать подлинные слова Иисуса, чтобы осмыслить значение притчи в ее изначальном контексте.

«Поиски исторического Иисуса» составили значительную часть исследований в области притчей в XX веке. Напрямую этими проблемами занимается метод анализа форм<sup>1</sup>. Для понимания

<sup>1</sup> Самое подробное введение в эту дисциплину см.: Edgar V. McKnight *What is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress, 1969. Более краткое изложение см.: Reith F. Nickle *The Synoptic Gospels: An Introduction*. Atlanta: John Knox, 1981; London: SCM, 1982, 11-54.

этого подхода к притчам требуются кое-какие пояснения о методе в целом, с разбором его преимуществ и недостатков, а также более подробный анализ тех видоизменений, каким притчи подвергались в устной традиции. Главу завершит обзор нескольких альтернативных гипотез относительно этой традиции и способов передачи.

## КЛАССИЧЕСКИЙ МЕТОД АНАЛИЗА ФОРМ

### Метод

Рудольф Бультман, Мартин Дибелиус и К. Л. Шмидт — эти трое немецких ученых заложили основы метода анализа форм применительно к Евангелиям<sup>2</sup>. Их метод включал в себя три главных этапа:

1. *Каждый отрывок Евангелий помещается в особую категорию согласно своей форме. К числу конкретных форм относятся: притчи, рассказы о чудесах, пословицы, возвестительские, парадигматические рассказы (pronouncement stories)\* и так далее. Определив жанр данной части текста, критик получает возможность правильно ее истолковать, поскольку каждому жанру соответствует своя процедура истолкования.* Парадигматические рассказы устремлены к кульминационному, часто парадоксальному высказыванию Иисуса, на котором и сосредоточено все внимание. *Рассказы о чудесах* изображают человека, который из толпы вызывает к Иисусу о помощи, и завершаются восклицаниями зрителей, изумленных сотворенными Иисусом чудесами.

- Rudolf Bultman *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell; New York: Harper and Row, 1963 (нем. orig. 1921); Martin Dibelius *From Tradition to Gospel*. Cambridge: J. Clarke, 1934; New York: Scribner's, 1965 (нем. orig. 1919); K. L. Schmidt *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969 (пер. изд. 1919 г.).

<sup>3</sup> Этот термин создан первым из английских представителей метода анализа форм. Винсентом Тейлором, *The Remission of the Gospel Tradition*. London: Macmillan, 1933, 30. Бультман предпочитает термин *апофтегма*, Дибелиус — *парадигма*. Эти выражения не столь описательны и не пользовались долгим успехом.

*Притчи* подразделяются на три категории: а) *уподобления* — короткие сравнения между двумя фундаментально несхожими объектами, с глаголами в настоящем времени (обычно Иисус сравнивает Царство Божье с каким-либо видом повседневной деятельности); б) *собственно притчи* — развернутые истории в форме прошедшего времени с метафорическим подтекстом; в) *примеры* — рассказы в форме прошедшего времени, попросту изображающие пример, которому следует подражать, и не имеющие метафорического уровня значения. Так, сравнение Царства Божьего с горчичным зерном — это уподобление (Мк 4:30-32), история блудного сына — собственно притча (Лк 15:11-32), а хороший самарянин — пример (Лк 10:29-37)<sup>4</sup>. Притчи из категорий б) и в) представляют собой художественный вымысел, а не систематическое изложение богословской доктрины. В большинстве случаев притчи имеют одну основную «тему», извлекаемую из *tertium comparationis* (третьего члена сравнения), который соединяет *означающее* (сюжет притчи) с *означаемым* (весть о Царстве).

2. *Затем анализ форм пытается по возможности определить Sitz im Leben (жизненную ситуацию), в которой ранняя Церковь могла применять ту или иную форму.* Парадигматические рассказы, как считается, были наиболее распространены в христианской проповеди, рассказы о чудесах — в апологетических спорах с язычеством, а притчи относятся к числу популярных историй. Если какая-либо из этих форм прослеживается вплоть до Иисуса, тогда можно предположить также *Sitz im Leben Jesu* (ситуацию в жизни Иисуса). Что касается притчей, исследователи жанра обычно подчеркивают, что первоначальная аудитория Иисуса в основном состояла из необразованных галилейских крестьян, а потому Он должен был прибегать к простым земным и вместе с тем занятным иллюстрациям для более эффективной передачи своей мысли.

<sup>4</sup> Эта классификация, обычно приписываемая Бультману, на самом деле восходит к Adolf Jülicher *Die Gleichnisse Jesu*, vol. 1. Freiburg: Mohr, 1899, 80-118. Ее охотно принимают многие ученые, в других аспектах расходящиеся с классиками анализа форм, в том числе: A. M. Hünner *Interpreting the*



*Parables*. Philadelphia: Westminster; London: SCM, 1960, 9-11; Dan O. Via, Jr. *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*. Philadelphia: Fortress, 1967, 11-13; Simon J. Kistemaker *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1980, xiv.

3. На последнем этапе анализ фо)м переходит к наиболее важному аспекту - к реконст)гукции истории устной передачи каждого жанра.

Применительно к трем приведенным выше примерам этот метод

предполагает, что парадигматические рассказы вполне точно сохраняют завершающее их речение, но рассказ, подводящий к кульминационному высказыванию, подвергался решительным переделкам (это можно сравнить с тем, как различным образом меняется один и тот же анекдот, лишь бы сохранялась последняя реплика). Рассказы о чудесах дополняют представление о сверхъестественной деятельности Иисуса. Притчи подчиняются «закону» устного повествования или фольклора, и эти законы в первую очередь отразились на стиле повествования.

Бультман опирался на пионерский труд Акселя Олрика в области европейских народных сказок. Ссылаясь на открытия Олрика, Бультман утверждает: 1) обычно в притче взаимодействуют только два персонажа, причем всего в притче имеется не более трех главных персонажей или групп персонажей; 2) следующие друг за другом эпизоды часто представляют собой близкие параллели или резкие контрасты и подводят к завершающей притчу кульминации и 3) излишние детали опускаются с целью создать единый и крепко сбитый сюжет'.

Но другие гипотетические тенденции в традиции передачи притчи побуждали критиков жанра ставить под вопрос их историческую достоверность. Классическая дискуссия открывается работой Иоахима Иеремиаса. Иеремиас выделил «десять законов трансформации» в устной традиции: 1) перевод с арамейского на греческий, 2) репрезентативные изменения, то есть замена некоторых образов, знакомых сельской Палестине, на более уместные в урбанизированной греко-римской среде, 3) отделка деталей, 4) дополнение деталями из Ветхого Завета или фольклора, 5) изменение аудитории, которой предназначены притчи, в особенности переадресация ученикам слов, первоначально обращенных Иисусом к оппонентам, 6) смена интонации — вместо предостережения призыв, 7) модификация деталей в свете новых ситуаций, в которых оказывалась ранняя Церковь, 8) аллегоризация, 9) формирование собраний из притчей, ранее не зависи-

■Vxel Orlrik *Epic Laws of Folk Narrative*, в *'Ehe Study of Folklore*, ed. Alan Dundes. Englewood Cliffs, N. J. and Hemel Hempstead, Herts.: Prentice-Hall, 1965 (нем. orig. 1909), 129-141. Cp.: Bultmann [Hi.st.oiv](#), 166-205; Eta Linnemann *Parables of Jesus: Intmduction and Exposition*. London: SPCK, 1966 [= *Jesus of the Parables: Introduction and Exposition*. New York: Harper and Row, 1967], 8-16.

мых друг от друга, или соединение элементов двух притчей в од)гую, и 10) изменение контекста, в особенности вступления к притче и заключения".

Хотя большинство критиков жанра до сих пор верят, что основное зерно каждой притчи восходит непосредственно к Иисусу, они отнюдь не признают возможности попросту взять тексты в той форме, в какой они содержатся в Евангелиях, и истолковать их как слова самого Иисуса. *Ipsissima vox Jesu* («подлинный голос Иисуса») нужно отделять от наслоений позднейшей традиции.

## Критика

В последние годы метод анализа форм подвергся пристальному рассмотрению<sup>7</sup>. В каждом из трех основных его аспектов обнаружилось как интересные открытия, так и существенные недостатки.

" Joachim Jeremias *The Parables of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1972, 23-114. Cp.: J. T. Cadoux *The Parables of Jesus: Their Art and Use*. London: J. Clarke, 1930; New York: Macmillan, 1931, 60-79; B. T. D. Smith *The Parables of the Synoptic Gospels*. Cambridge: University Press, 1937, 30-60.

<sup>7</sup> Тремя лучшими краткими резюме являются E. Earle Ellis *New Directums in Tonn Criticism*, в *Jesus Christas in Historie und Titeologie*, ed. George Strecker. Tübingen: Mohr, 1975, 299-315; Stephen H. Travis *Form Criticism: New Testament Interpretation*, ed. I. Howard Marshall. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1977, pp. 153-164; Graham N. Stanton *Form Criticism Revisited*, в *What about the New Testament?* ed. Morna Hooker and Colin Hickling. London: SCM, 1975, 13-27. Еще более остро выступает Erhardt Güttgemanns *Candid Questions concern-ing Gospel Form Criticism*. Pittsburgh: Pickwick, 1979, хотя в целом предложенные им альтернативы методу анализа форм неприемлемы.

1. Необходимость применять различные принципы к истолкованию различных форм представляет собой наиболее ценный аспект этого метода, но отнюдь не все предлагаемые им подкатегории безусловны. Вряд ли разделение на уподобление, собственно притчи и примеры будет наиболее правильной классификацией притчей. Поскольку Иисус проповедовал на арамейском, различие между прошедшим и настоящим временем, а тем самым между прошедшим и настоящим временем глагола, кажется иррелевантным. Формы семитского перфекта, характерные для еврейского повествования, могут обозначать действия в прошлом, настоящем и даже в будущем, и даже в греческом (или в английском!) суть истории мало меняется от того, в каком времени она рассказана. Разумеется, многие «собственно притчи» представляют собой более длинное и детализированное повествование, нежели большинство уподоблений, но отсюда не следует, что данные две группы текстов принципиально отличаются друг от друга<sup>8</sup>.

Также нет уверенности в том, что выделение примеров в особую категорию вполне целесообразно. В частности, в случае с

добрым самарянином это только сбивает исследователя, «подсказывая» ему, будто притча всего лишь представляет нам образец человечности и сострадания, а не отвечает на вопрос, заданный Иисусу законником: «Кто мой ближний?» (Лк 10:29)<sup>9</sup>. Недавно проведенный подробный анализ примеров показал, что они выделяются отнюдь не на основании каких-либо формальных признаков и эти виды текста перекрываются с другими типами притчей гораздо более, чем предполагалось комментаторами<sup>10</sup>. По этой причине Georg Banaler *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*. Stuttgart: Calver; München: Kosel, 1986, 58-79, предпочитает более подвижную ди-стихно между короткими «процедурными притчами» (*Vorenngleichnis-sen*) и более длинными «сюжетными притчами» (*Handlungsgleichnissen*). " Robert VV. Funk *The Good Samaritan as Melaphor*. .Semcia 2, 1975, 74-81; Basliaan van Eideren *Anotker Look at die Parable of the Good Samaritan*, в *Saved by Hafte*, ed. James I. Cook. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 113.

" Ernst Baasland *Zum Beispiel der Beispidvzälunge.n*. NovT 28, 1986, 193-219.

Что касается правил истолкования притчей, принцип «одной главной темы» непосредственно вытекает из предположения, что притчи радикально отличаются от аллегорий, а это предположение, как мы убедились в главе 1, заводит в тупик. На самом деле «законы» устного повествования, сосредотачивающего внимание на двух или трех главных персонажах, предполагают, что за каждым из них стоит свой «пункт». Противопоставление хорошего и плохого поведения, которое так часто происходит в притчах Иисуса (священник и левит — самарянин, фарисей — мытарь, неверный и верный управитель, глупые и мудрые деви), соответствует дуалистической природе его аудитории (противники и ученики). Трудно удержаться от вывода, что одна тема притчи предназначалась Иисусом для одной группы и совсем иная — для другой. Таким образом притча превращалась одновременно в модель ученичества (хороший персонаж) и предостережение о суде (плохой)<sup>11</sup>.

Многие комментаторы, в том числе Иеремиас, признают такую двойственность за очевидными случаями, как притча о блудном сыне, которая четко разбивается на два раздела (Лк 15:11-24, 25-32)<sup>12</sup>, но этот же принцип, по-видимому, можно применять и к более коротким рассказам. А если принимается во внимание третий персонаж, — обычно это фигура царя/учителя/отца, — то во многих случаях мы находим аллерию Бога. Например, ученые долго спорили об «основной теме» притчи о блудном сыне: то ли это неоскудевающая Божья любовь, то ли необходимость и возможность покаяния, сколь бы постыдным ни был грех, то ли предостережение не возмущаться тем, что благодать Божья изливается на недостойных. Скорее всего, правильное решение заключается в том, что Иисус имел в виду все три пункта, поскольку они возникают из анализа поведения трех главных персонажей притчи<sup>13</sup>.

Тем не менее по-прежнему сохраняет ценность правило не использовать большинство деталей притчи как подпорки систематического богословского истолкования. Даже если спящий крестьянин в притче о проросшем зерне каким-то странным образом означает Бога (Мк 4:26-29), отсюда никак не следует вывод, будто Бог спит (ср.: Пс 120:4)!

" Ср. особ.: Philip B. Payne *Melaphor as a Model for Interpretation of the. Parables of Jesus with Special lifrence to the Parable of the Sower*. Ph. D. diss., Cambridge. 1975, 267.

12 Jeremias *Parables*, 131, 186. Иеремиас признает также наличие двух основных тем в Лк 16:19-31. Мф 20:1-16 и 22:1-14 (стр. 38).

" Cadoux *Parables*, 123; Alex Stock *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*, в *Ethische Predigt und Alltagsverhalten*, ed. Franz Kamphaus und Rolf Zerlass. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1977, 82-86; и особ.: Pierre Grelot *Lepere. et ses dem. fils: Luc XV, 11-32*. RB 84, 1977, 321-348, 538-565. Более подробно о применении этого принципа к другим притчам см.: Craig L. Blomberg *Preaching the Parables: Preserving Three Main Points*. PRS 11, 1984, 31-41; и ср. ниже: стр. 183-271.

Некоторые ученые остались недовольны тем, что блудный сын получил прощение без искупительной жертвы, однако на это вполне уместно возразить, что даже притча о спасении никак не может вместить в себя все подробности этого учения. И тем не менее многие комментаторы, пренебрегая этим принципом, строят на основании притчи о богаче и Лазаре сложные теории о «промежуточном состоянии» людей, умерших до окончательного воскресения (или же, у других богословов, до распятия Христа)<sup>14</sup>.

Нельзя также утверждать, будто последний рассказ излагает реальное историческое событие лишь потому, что Лука называет его притчей. Здесь метод анализа форм оказывается очень полезным. Примерно половина евангельских текстов, не маркированных в качестве притчей, признаются таковыми на основании своей формы. В данном случае роль формообразующего признака играет вступительная формула (Лк 16:19), поскольку выражение *avGrnpoc*, *ид* («один человек»), подобно нашему «давным-давно», отмечает начало вымышленной истории<sup>15</sup>. Этой же самой формулой Иисус немногим ранее вводит притчи о блудном сыне и о неверном управителе.

<sup>14</sup> Эта тенденция проявляется главным образом в популярных изложениях, например: James M. Boice *The Parables of Jesus*. Chicago: Moody, 1983, 213-215; Robert C. McQuilkin *Our Lord's Parables*. Grand Rapids: Zondervan, 1980, 189. 194-197, и в систематических богословиях, например: James O. Buswell A *Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 2. Grand Rapids: Zondervan, 1963, 305-310; Henry C. Thiessen *Introductory Leclures in Systematic Theology* Grand Rapids: Eerdmans, 1949, 488-489.

<sup>15</sup> Вспомним вероятную параллель с вводной формулой раввинистических притчей, обсуждавшейся выше, стр. 64. Heinrich Greeven *Wer unter euch... ? в Wort und Dienst?*, 1952, 86-101, совершил подлинный прорыв в изучении этой конкретной формы притчи.

<sup>16</sup> Rene Latourelle *Finding Jesus through the Cospeb*, New York: Alba, 1979, 178-179. Ср. большое количество сохранившихся в неприкосновенности замечательных образцов устной традиции, которые цитирует R. P. C. Hanson *The Enterprise of Emancipating Christian Belief from History*, в *Vindications*, ed. Anthony Hanson. London: SCM; New York: Morehouse-Barlow, 1966, 58-60.

2. Второй этап исследования, предлагаемый методом анализа форм, оказывается не столь безусловным. Sitz im Leben

какой-либо формы может быть весьма релевантным для нас сегодня, но большинство высказываемых соображений, не имея под собой реальных данных, сводятся к догадкам. Если притчи чаще всего пересказывались как часть популярного фольклора, то велика вероятность большого количества вкрапившихся искажений. Но эта гипотеза, возможно, недооценивает консерватизм античной устной традиции и высоко развитую память, какой, без сомнения, обладали современники Иисуса<sup>16</sup>.

Фундаментальная идея метода анализа форм, — будто Евангелия были составлены из преданий, которые передавались практически любым членом христианской общины, а потому могли подвергаться десяткам модификаций, — скорее всего, неверна, как будет подробнее показано ниже (стр. 101-106).

Что касается *Sitz im Leben Jesu*, тут мы стоим на более надежной почве, но все-таки не стоит преувеличивать наивность его аудитории. Мальчики по меньшей мере до двенадцати лет обязаны были посещать школу и за это время успевали усвоить значительные порции библейского учения<sup>17</sup>. В ту эпоху мужчины, женщины и дети знали то, что ныне христиане именуют Ветхим Заветом, получше большинства современных последователей Иисуса, так что Он вполне мог ожидать, что хотя бы часть его слушателей уловит аллюзии на Писание или тончайшие подтексты, которые с трудом различают современные комментаторы. Эта предпосылка легла в основу метода анализа мидрашей, о котором пойдет речь ниже (стр. 91, 92).

3. Последняя цель, которую ставит перед собой метод анализа форм, — проследить «историю передачи текста», — наиболее сложна и субъективна. Данный аспект требует более подробного рассмотрения, в особенности поскольку сами исследователи форм обычно утверждают, будто это — наиболее объективная сторона их работы. Если к притчам, когда они циркулировали в среде ранних христиан, действительно применялись законы устной передачи, то у нас есть возможность определить, какой модификации подверглись эти тексты. Однако термин «закон» в данном случае вводит в серьезное заблуждение, поскольку ни Олрик, ни другие исследователи фольклора никогда не пытались вывести нечто большее, нежели простые обобщения<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> См. особ.: Rainer Riesner *Jesus als Lehrer*. Tübingen: Mohr, 1981, 186-199; idem *Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung*, в *Gospel Perspectives*, vol. 1, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1980, 209-223. Более общие сведения см.: S. Safrai and M. Stern, eds., *The Jewish People in the First Century*, vol. 2. Assen: Van Gorcum, 1976, 946-958.

<sup>18</sup> Эту и другую критику работ Иеремияса по притчам см.: John W. Sider *Redds covering the Parables: The Logic of the Jeremias Tradition*. JBL 102, 1983, 61-83. Я в своем разборе более подробно рассмотрю каждый из предложенных Иеремиясом законов.

Эти «тенденции традиции» часто оказываются весьма полезными при обсуждении незначительных расхождений между евангельскими параллелями. Например, притча о злых виноградарях в изложении Луки сокращает и спрямляет рассказ Марка о различных слугах, которых посылал хозяин, и о том, как с ними дурно обошлись виноградары. Марк сообщает, что одного слуху избил, другого ранили в голову, еще одного убили, а под конец еще многие были избиты и убиты (Мк 12:34). Версия Луки более структурирована, она соответствует законам, выведенным исследователями форм, — имеет «тройную градацию» и «завершающий штрих» (Лк 20:11-12 — один человек избит, второй избит и подвергся надругательствам, третий изранен и выброшен вон). В конце этого ряда погибает только сын хозяина.

Наиболее убедительным объяснением такого рода вариаций, не меняющих содержащийся в тексте урок, будет предположение, что в них проявляется тенденция популярного повествования собирать группы по три персонажа или эпизода, постепенно ведущие к кульминации<sup>19</sup>. Однако в других случаях последствия выведенных Иеремиясом «законов трансформации» заходят чересчур далеко. Девять из его тезисов (за исключением «закона» аллегоризации, который мы подробно рассматривали во второй главе) придется сейчас изучить более подробно.

<sup>19</sup> Werner H. Kelber *The Oral and the Written Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1983, 59; I Ians-Josef Klauck *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*. Münster: Aschendorff, 1978, 292; Tim Schramm *Der Markus Stoff bei Lukas*. Cambridge: University Press, 1971, 160.

— Общепринятая доктрина о непогрешимости Евангелий предполагает, что Писание должно передавать *ipsissima vox* («подлинный голос»), а не *ipsissima verba* («подлинное слово»). См. особ.: Paul D. Feinberg *The Meaning of Inerrancy, Infallibility*. ed. Norman Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1979, 301.

1. *Перевод на греческий*. Хотя Иисус и его ученики должны были (учитывая триста лет эллинизации Палестины) хотя бы немного владеть греческим языком, по большей части они, безусловно, общались на арамейском. Уже в силе этой причины крайне мало текстов из числа приписываемых Иисусу в Евангелии содержат его слова в неизменном виде (*ipsissima verba*). Ни один компетентный историк не станет только по этой причине подвергать сомнению достоверность евангельской традиции. Переводы, изложения, пересказы, использование косвенной речи вместо прямой могут достаточно точно воспроизвести слова человека (его *ipsissima vox*, «подлинный голос»), даже если они не повторяют их буквально<sup>20</sup>.

В то же время в этом процессе утрачиваются тонкие оттенки значения, вложенные в те или иные слова. Вот почему иссле-

дователи не раз пытались восстановить арамейский оригинал учения Иисуса, в том числе и для притчей. Например, Мэттью Блэк предположил, что в притче о злых виноградарях связь образов сына (*Ben*) и цитаты из Псалма 117:22 о камне, отвергнутом строителями (*eben*), основана на игре слов (Мк 12:6, 10 и нар.)<sup>21</sup>. Эта связь хотя бы отчасти объясняет выбор ветхозаветной цитаты, на первый взгляд вовсе не связанной с событиями притчи. «Сын» и «камень» — два образа Мессии, отвергнутого еврейскими вождями. Этот выбор был осуществлен самое позднее тогда, когда община христиан еще говорила преимущественно на арамейском, однако, учитывая, что в других случаях Иисус охотно прибегает к игре слов, нет оснований считать, что подобную связь в данной притче установил не Он сам<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Matthew Black *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament* NTS 18, 1971, 11-14. Ср.: Ellis *Form Criticism*. 313-314.

<sup>22</sup> Наиболее знамениты его слова о верблюде (по-арамейски *gamla*) и игольном ушке (*qalma*). Эти и другие примеры см.: Robert H. Stein *The Method and Message of Jesus' Teaching*. Philadelphia: Westminster, 1978; Exeter: Pater-noster, 1981, 13-14.

<sup>18</sup> Jeremias *Parables*, 77-79. Поскольку Иеремияс видит в этом истолковании недопустимую аллегоризацию, он отвергает ее именно на этом основании. Однако поскольку Иеремияс оговаривается, что в его глазах лишь лексические и стилистические данные являются убедительным аргументом, это означает, что, устранив это соображение, мы имеем полное право признать аутентичность данного текста.

Выявление семитского субстрата в текстах, приписываемых Иисусу, повышает вероятность их аутентичности. Однако отсюда отнюдь не следует обратное: тексты, не поддающиеся столь легкой передаче на арамейский, не обязательно являются позднейшими творениями христиан. Вполне возможно, что они попросту были переведены более свободным языком. Чтобы опровергнуть аутентичность текста, требуются другие критерии. Поэтому нельзя считать убедительным вывод Иеремияса о том, что истолкование притчи о сеятеле, приписываемое Иисусу (Мк 4:13-20), на самом деле представляет собой плод творчества ранней Церкви, поскольку оно-де отличается лексически и стилистически<sup>23</sup>.

Филип Пейн убедительно отстаивал аутентичность истолкования этой притчи, опровергая множество контраргументов. На довод Иеремияса он справедливо возражал: «Совершенно естественно, что при переводе высказываний Иисуса на греческий внутри церковной общины использовалась "церковная лексика", поскольку такая лексика адекватно передает учение Иисуса. Статистика греческих терминов никак не может служить критерием аутентичности арамейских высказываний Иисуса»<sup>24</sup>.

2. *Изменения в репрезентации.* Параллельные версии притчей часто различаются своим образным строем, хотя смысл остается неизменным. Например, у Луки горчичное зернышко прорастает в «саду» (Лк 13:19), а не просто на «земле» (скорее всего, в поле). В иудейской традиции не было принято сажать в саду подобного рода семена, а греки часто культивировали их именно в саду. Образ был изменен для греко-римской аудитории<sup>25</sup>.

У Матфея притча о двух строителях изображает типичную палестинскую *вади* — безводную расщелину с крутыми краями, которая после сильных дождей внезапно превращается в русло реки (Мф 7:24-27). Лука рисует широкую реку, подобную Оронту в Антиохии Сирийской, на берегах которой строятся временные летние домики, разрушающиеся во время зимних дождей (Лк 6:47-49)<sup>26</sup>. Он также предлагает снабдить дом фундаментом, — архитектурная деталь, гораздо более распространенная за пределами Палестины, нежели в самой этой области. Здесь опять же изменения сопутствуют адаптации рассказа к эллинистическому контексту.

<sup>24</sup> Philip B. Payne *The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation*, в *Gospel Perspectives*, vol. 1, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1980, 178. Ответы на другие доводы против аутентичности этой притчи см.: idem: *The Seeming Inconsistency of the Interpretation of the Parable of the Sower*. NTS 26, 1980, 564-568.

<sup>25</sup> Jeremias *Parables*, 27, п. 11. Среди многочисленных предписаний по соблюдению ритуальной чистоты в иудаизме действовал и запрет культивировать определенные растения вместе (см.: m. Kilaim 3:2).

<sup>26</sup> Alexander Findlay *Jesus and His Parables*. London: Epworth, 1950, 95-96; Joseph A. Fitzmyer *The Good News according to Luke I-IX*. Garden City: Doubleday, 1981. 644: Kistemaker *Parables*, 7-8.

Такого рода трансформация может удивить крайне консервативных читателей, ожидающих получить буквальный перевод и абсолютно точное истолкование Писания, но эти явления вполне укладываются в современную теорию перевода. Форма сообщения зачастую меняется именно ради того, чтобы *сохранить* его смысл в координатах иной культуры, где дословный перевод останется непонятным<sup>27</sup>. Современные версии Писания, созданные на основании теории «динамического эквивалента» (в особенности многочисленные переводы *United Bible Society*), как и более свободные пересказы (например, Филиппа или Тейлора), постоянно прибегают к такого рода заменам репрезентации, в особенности в метафорах, поскольку существует риск, что они будут поняты неправильно<sup>28</sup>.

Популярные проповедники даже самого консервативного толка часто осовременивают библейские истории, пересказывая их так, словно дело происходит в современной обстановке. Неудивительно, что ранняя Церковь иной раз прибегала к подобному приему, особенно имея дело с притчами, поскольку это жанр художественного вымысла, не отражающий конкретные исторические события, детали которых ни в коем случае не подлежат замене, но иллюстрирующий богословские истины, которые могут быть переданы и с помощью других образов<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Eugene A. Nida and Charles R. Taber *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill, 1969, 173; Charles H. Kraft *Christianity in Culture*. Maryknoll: Orbis, 1979; Exeter: Paternoster, 1980, 276-290.

<sup>28</sup> John Beekman and John Callow *Translating the Word of God*. Grand Rapids: Zondervan, 1974, 124-150, предлагают глубокий анализ природы и перевода метафор и сравнений. Ср. также их комментарий о переводе идиоматических выражений (24-25).

<sup>2a</sup> Ср. совет: Gordon D. Fee and Douglas Stuart *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids: Zondervan, 1982; London: Scripture Union, 1983, 133, насчет современного истолкования притчей. О том, каким образом этот подход в целом не отрицает, а, напротив, подкрепляет учение о словесном вдохновении, ср.: David J. Hesselgrave *Contextualization and Revelational Epistemology*, в *Hermeneutic, Inerrancy, and the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 691-738.

<sup>30</sup> Rudolf Bultmann *The New Approach to the Synoptic Problem*, в *Existence and Faith*, ed. Schubert M. Ogden. New York: Meridian, 1960; London: Hodder & Stoughton, 1961 (нем. orig. 1926), 41-42.

3. *Отделка текста*. С тех пор как Рудольф Бульман впервые ввел свой «закон нарастающей определенности»<sup>31</sup>, исследователи привыкли к мысли, что устная традиция, породившая Евангелия, постоянно дополняла изначальный рассказ, удлиняя его, снабжая новыми подробностями и делая его более живописным. Сперва казалось, что притчи служат доказательством этой гипотезы: например, «мины» Луки превращаются в «таланты» Матфея (в шестьдесят раз дороже) или обычный пир Луки у Матфея становится роскошной свадьбой, а против гостей, оскорбивших хозяина, выступает целая армия!

Однако «закон» Бульмана установлен на основании наблюдений за небиблейскими фольклорными традициями, а не тщательного сопоставления текстов синоптиков. Если принять вслед за Бульманом, что первым из синоптических евангелистов был Марк, а Матфей и Лука пользуются Евангелием от Марка в качестве одного из источников, и что Q (общий для Матфея и Луки материал, отсутствующий у Марка) обычно точнее воспроизводится Лукой, нежели Матфеем, тогда (вопреки Бульману) внимательное прочтение евангельских параллелей обнаруживает, что более поздние версии оказываются короче и не столь разработанными, как более ранние<sup>32</sup>. Исследование устной традиции древних раввинов и более общий психологический анализ процессов запоминания указывают в том же направлении: детализированный рассказ (как притча), если его не удается сохранить в неприкосновенном виде, чаще всего при передаче из уст в уста сокращается и лишается несущественных подробностей<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Бросятся в глаза, что в 71 из 92 параллелей изложение Луки более кратко. Более подробное обсуждение см.: Craig L. Blomberg *The Tradition History of the Parables Peculiar to Luke's Central Section*. Ph. D. diss., Aberdeen, 1982, 25-27. Ср. также: Leslie R. Keylock *Bultmann's Law of Increasing Distinctness*, в *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. Gerald E. Hawthorne. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, 193-210.

V. Taylor *Formation*, 202-209; W. S. Taylor *Memory and the Gospel Tradition*. *TToday* 15, 1958. 470-479; Jan Vansina *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. London: Routledge & Kegan Paul; Chicago: Aldine, 1965, 26; G. N. Stanton *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. Cambridge: University Press, 1974, 178; M. D. Hooker *Oral Tradition in the New Testament*. *Theolb*, 1972, 572.

Хотя в синоптических Евангелиях имеются очевидные исключения из этого правила, чаще всего речь идет не о подлинных параллелях. Применительно к притчам статистический анализ лексического и понятийного параллелизма между такими парами схожих историй, как притча о бдительных слугах и о привратнике (Лк 12:35-38, Мк 13:33-37), пир и свадьба (Лк 14:16-24, Мф 22:1-14), мины и таланты (Лк 19:11-27, Мф 25:14-30) и, вероятно, даже о потерянной и о заблудшей овце (Лк 15:4-7, Мф 18:12-14), а также анализ их контекста позволяют сделать вывод, что это самостоятельные, хотя и похожие истории, которые Иисус рассказывал в разные моменты своего служения.

Даже если мы будем рассматривать только те части этих притчей, которые обнаруживают наибольшее сходство с предполагаемыми параллелями, степень лексического сходства в этих случаях оказывается гораздо ниже, чем в других притчах Иисуса, зафиксированных несколькими евангелистами, а имеющееся сходство сводится к удобным для запоминания деталям и словесным формулам, возникающим во множестве разных контекстов<sup>31</sup>. Но без этих четырех примеров теория отделки текста применительно к притчам оказывается совершенно неприемлемой.

Другой осложняющий дело фактор — апокрифическое гностическое Евангелие от Фомы, ближайшая внебиблейская параллель евангельской традиции. Собрание из 114 приписываемых Иисусу изречений, нанизанных на весьма скудную повествовательную нить, содержит одиннадцать безусловных параллелей синоптическим притчам, причем восемь из них заметно короче и беднее подробностями, чем их канонические соответствия. Если версия Фомы отражает развитие традиции после синоптиков (а это наиболее правдоподобная гипотеза, несмотря на раздающиеся подчас доводы противной стороны),

придется развернуть закон Бульмана на 180 градусов и говорить, скорее, о тенденции к убыванию определенности.

Каков бы ни был источник прочего материала Фомы, отрывки, разделы, составляющие параллель каноническим притчам, почти наверное были созданы позднее и с учетом синоптической традиции. В другой книге я уже отстаивал это положение со ссылкой на многочисленные исследования, поэтому теперь

" Подробную защиту этих положений, включая диаграммы, отражающие различный уровень лексического и понятийного параллелизма между парными контекстами, см.: Craig L. Blomberg *Wien Is a Parallel Really a Parallel? A Test Case: The Lucan Parables*. *WTJ* 46, 1984. 78-103. Ср. также колкие замечания: Roland M. Frye *Literary Criticism and Gospel Criticism*. *TToday* 36, 1979, 215-217.

приму его как данность<sup>34</sup>. Один из наиболее возмутительных недостатков материалов, издаваемых семинаром по притчам ОБЛ и Семинаром по Иисусу, — полное отсутствие интереса к этим и им подобным исследованиям и неумение пользоваться их данными. Без достаточных на то оснований Фома считается независимым от синоптиков<sup>45</sup>. С другой стороны, у Иеремиаса данные по притчам Фомы используются крайне непоследовательно. В одной дискуссии он датирует Евангелие от Фомы позже, в другом — раньше, не приводя разумных доводов в пользу этих расхождений\*. В общем, отыскать в евангельской традиции явную тенденцию к «отделке» вряд ли удастся. Когда позднейшие Евангелия добавляют материал, отсутствующий в ранних параллелях, вероятно, в первую очередь для этих различий следует подбирать иное объяснение.

" Craig L. Blomberg *Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas*, в *Gospel Perspectives*, vol. 5, ed. David Wenham. Sheffield: JSOT, 1985, 177-205. Ср. особ.: Wolfgang Schräge *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien-Übersetzungen*. Berlin: Topelmann, 1964; B. Dehandschutter *Les paraboles de l'Evangile selon Thomas*. *ETL* 47, 1971, 199-219; William R. Schoedel *Parables in the Gospel of Thomas: Oral Tradition or Gnostic Exegesis* *CTM* 43, 1972. 548-560; Andreas Lindemann *Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium*. *ZjVTv* 71, 1980, 214-243; C. M. Tuckett *Thomas and the Synoptics*. *NovT* 30, 1988, 132-157. E. Sanders *The Tendencies of the Synoptic Tradition*. Cambridge: University Press, 1969, уже ранее показал, что к другим ИЗ апокрифов у отцов церкви и в различных версиях текста нет ясной тенденции к нарастающей или убывающей определенности, к сокращению или дополнению текста. Но Сандерс сознательно не включал в свое исследование Евангелие от Фомы, считая отношения этого текста с каноническими Евангелиями чересчур неясными.

B. B. Scott *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress, 1989, 30-35, приводит более подробную аргументацию, нежели другие авторы (шесть страниц). Однако два главных довода Скопа не доказывают того, что он хочет доказать. Пусть последовательность изложения у Фомы не зависит от синоптиков, это еще не исключает использования их в качестве источников отдельных *logia*. По форме притчи Фомы чаще напоминают Луку, а не Матфея или Марка. Согласно практически общепринятому мнению, Евангелие от Луки — позднейшее из синоптических. Попытки доказать, ссылаясь на параллели с Фомой, будто притчи у Луки отличаются более примитивной формой, замыкают порочный круг.

См., например, *Jeremias Parables*, 28, п. 16, а также с. 31, 32, 49, *et passim*.

4. *Ветхий Завет и влияние фольклора*. Сходство между отдельными частями притчей и пассажами Ветхого Завета, а также некоторыми популярными в Палестине I века сказками наводит на мысль, что Иисус, составляя некоторые притчи, использовал уже существовавшие темы и сюжеты. Труднее будет доказать наличие конкретного влияния. Недавние исследования рассматривают эти возможные связи более широко, чем Иеремиас, отводивший им не слишком много места. Эти ученые называют свою работу анализом мидраш ей (еврейское слово «мидраш» означает истолкование Ветхого Завета)<sup>37</sup>.

Например, притча о пире читается в свете Втор 20:5-8, поскольку отговорки приглашенных гостей напоминают правила освобождения от военной службы, допускавшиеся у древних израильтян. Хотел ли Иисус сказать, что причины, позволявшие израильтянам не сражаться с врагами, становятся недействительными, если речь идет о призыве Бога записаться в «войска Царства»?<sup>38</sup> В следующей главе Второзакония обсуждаются наследственные права первенцев и предписывается смертная казнь для непослушных детей (21:15-22). Обе темы возникают в драматически преобразованном варианте, когда отец блудного сына проявляет щедрость, готовность простить, — этот контраст отнюдь не случаен<sup>39</sup>.

<sup>47</sup> Полномасштабное исследование этого метода в его применении к притчам см.: Jeffrey R. Sharp *Comparative Midrash as a Technique for Parable Studies*. Ph. D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1979. Чаще многих этот метод использует Дж. Д. М. Дерретт. Его исследования рассеяны по множеству журналов и сборников статей; они собраны в двух антологиях: *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman, & Todd, 1970, и *Studies in the New Testament*, 4 vols. Leiden: Brill, 1977-1986.

<sup>48</sup> Denen *Law*, 126-155. Ср.: James A. Sanders *The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable*, в *Essays in Old Testament Ethics*, ed. James L. Crenshaw and John T. Willis. New York: KTAV, 1974, 245-271. Paul H. Ballard *Reassessing the Great Supper*. *JTS* 23, 1972, 341-350, признает в этой притче мидраш на Второзаконие, однако не на главу 20, а на главу 28. Критику попыток прочесть эту притчу как мидраш см.: Humphrey Pahner/rIII *Married, Gannot Cime*. *NovT* 18, 1976, 241-257.

<sup>34</sup> John Drury *The Parables in the Gospels*. London: SPCK; New York: Crossroad, 1985, 145.

Большинство ранних приверженцев метода анализа мидрашей полагали, что выявление связей с Ветхим Заветом не только проливает новый свет на значение отдельных притчей, но и подкрепляет их аутентичность, поскольку такие аллюзии вряд ли могли возникнуть во все более эллинизовавшейся ранней Церкви<sup>11</sup>. Однако сравнительно недавно некоторые ученые, в

особенности Майкл Гулдер, выступили с утверждением, что большие разделы Евангелий представляют собой мидраш на Ветхий Завет, то есть эти тексты созданы евангелистами или другими членами ранней Церкви под влиянием Писания<sup>41</sup>.

Данная гипотеза ставит под вопрос в первую очередь аутентичность большого количества притчей в так называемых «расказах о путешествии» по Луке (9:51-18:14), однако это утверждение остается недоказанным. Большинство предполагаемых параллелей слишком расплывчаты, а намеченные схемы имеют чересчур много исключений, чтобы стать убедительными<sup>42</sup>. Но даже если бы эти предположения были верны, логика *раннего* анализа мидрашей более основательна. Хотя семитские параллели и не доказывают аутентичности притчей, они подтверждают раннюю, а не позднюю традицию, тем более что Церковь очень скоро отошла от своих еврейских корней.

<sup>41</sup> В дополнение к трудам Дерретта и Сандерса см. особ.: Birgel Gerhards-son *The Parable of the Sower and Its Interpretation*. NTS 14, 1967-1968, 192, который рассматривает обе части как аутентичные и при этом как мидраш на Втор 6:4.

<sup>42</sup> М. 1). Goulder *Midrash and Lektion in Matthew* London: SPCK, 1974; idem *The Evangelists Calendar*. London: SPCK, 1978. Ср. особ.: Robert H. Gundry *Matthew: A Commentary on Its Literary and Theological Art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

<sup>43</sup> Подробный разбор этой проблемы см.: Craig L. Blomberg *Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section*, в *Gospel Perspectives*, vol. 3, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1983, 217-261.

Hugo Gressman *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, в *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 7, 1918, 1-90; ср.: Jeremias *Parables*, 183.

Выявить влияние неканонических сюжетов еще сложнее, хотя в некоторых случаях такое влияние оспаривать невозможно. В частности, для истории богача и Лазаря Гуго Гресман на рубеже веков привел несколько версий популярной народной сказки, известной и в Египте, и в Палестине, в которой изображалась перемена участи богатого человека и нищего после смерти, в загробном царстве<sup>44</sup>. Тем больше оснований не извлекать из таких образов систематических богословских доктрин! Иисус, однако, добавил к этому рассказу подробности, не имеющие параллелей в сказках: свидетельство Закона, нужда в покаянии, невероятность того, чтобы даже воскресение из мертвых убедило человека, не прислушивавшегося к ветхозаветному пророчеству (Лк 16:27-31). Эти темы Иисус хочет выделить особо, и на фоне хорошо известной истории, составляющей первую часть притчи, эти дополнения тем более привлекают внимание слушателей.

5. *Смена аудитории*. Исследователи форм твердо уверены в том, что евангельские сюжеты, циркулируя в различной среде, не сохраняли географических, хронологических или ситуационных привязок к контекстам, в которых происходили деяния и проповеди Иисуса. Эта предпосылка по крайней мере отчасти верна, поскольку за исключением детства и страстей Иисуса синоптики крайне редко уточняют место, где совершается то или иное событие, и еще реже снабжают свой рассказ указанием времени или последовательности действий.

Однако это положение не распространяется на аудиторию Иисуса. По оценке Артура Бейрда, 98% всех синоптических высказываний содержат «идентификаторы аудитории». Более того, эти идентификаторы принадлежат к числу наиболее стабильных элементов во всей евангельской традиции. В вопросе о составе аудитории параллельные сообщения расходятся чрезвычайно редко, хотя во многих случаях Иисус обращается к толпе, состоящей как из его приверженцев, так и из противников, и одно Евангелие выделяет присутствие или реакцию одной из этих групп, другое — другой<sup>45</sup>.

J. Arthur Band *Audience Criticism and the Historical Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1969, 49, 73.

Payne *Metaphor*, 239.

Филипп Пейн подробно иллюстрирует это правило применительно к притчам. Описание аудитории не совпадает (ученики/оппоненты) лишь дважды — в изложении притчей о заблудшей овце и о талантах/минах у Матфея и Луки<sup>46</sup>. Поскольку, как мы уже говорили, здесь мы, скорее всего, имеем дело не с настоящими параллелями, эти противоречия не следует принимать во внимание. Идея, будто устная традиция постоянно переадресовывала ученикам притчи, изначально предназначавшиеся оппонентам, подкрепляется на редкость натянутой аргументацией.

Иеремияс подробно рассматривает только притчи о заблудшей овце и о виноградарях. Однако последняя притча не адресуется в Евангелиях разным аудиториям по той простой причине, что она обнаруживается только у Матфея, а потому реконструкция Иеремияса иного *Sitz im Leben Jesu*, нежели описанного Матфеем, остается крайне спекулятивной. Иеремияс кратко перечисляет ряд мест, подкрепляющих его мысль, но, если внимательно просмотреть эти контексты, эти доводы окажутся несостоятельными<sup>47</sup>.

<sup>48</sup> Подробности см.: Blomberg *Wien Is a Parallel Really a Parallel?*, 99. <sup>47</sup> Jeremias *Parables*, 42-48.

6. *Замена предостережения на увещание*. Эта предполагаемая тенденция тесно связана с предыдущей. Она также основана на правиле «одной главной темы» в истолковании притчей. Если притчи первоначально имели только одну главную тему, а в процессе передачи были переадресованы другой аудитории, можно утверждать, что их направленность изменилась с предостережения противникам Иисуса на призыв следовать за Ним. Однако если присутствие в большинстве притчей пары противопоставленных друг другу персонажей предполагает, что Иисус изначально предназначал их и своим противникам, и своим ученикам, тогда использование притчей для увещания в ранней Церкви просто отражает смену акцентов, уместную для

проповеди перед обращенными. Произошел лишь сдвиг эмфазы, а не искажение первоначального смысла. Здесь опять же теория Иеремиаса ослабляется ссылками на безусловные параллели и предвзятым мнением, будто Евангелие от Фомы содержит более ранние версии притчей, нежели версии синоптиков<sup>47</sup>.

7. *Влияние положения Церкви.* Согласно методу анализа форм, самым значительным изменением в положении Церкви поколение спустя после служения Иисуса стало угасание надежд на скорое возвращение Христа. Концепция «отсроченной парусин» якобы привела к модификации многих положений в учении Иисуса, не исключая и притчей. Например, притча о десяти девах превратилась в аллерию, призывающую Церковь бодрствовать, даже если жених задержался. Лука открыто говорит, что притча о минах опровергает мнение, будто Царство должно вотвот наступить (Лк 19:11). Даже небольшие изменения, как-то дополнение Луки к притче о злых виноградарях насчет того, что хозяин отлучился «на долгое время» (Лк 20:9), были результатом осознания того факта, что Христос возвратится не так скоро, как первоначально рассчитывали его последователи.

Однако целый ряд факторов противостоит гипотезе, будто отсрочка возвращения Христа существенно изменила христианское богословие в целом и каким-то образом отразилась на притчах.

Во-первых, формируя общину своих последователей и давая им инструкции, как жить в обществе и нести людям Евангелие, Иисус тем самым предполагал, что конец времен наступит еще не скоро, так что ученики смогут осуществить эти наставления на практике<sup>48</sup>.

Во-вторых, те пассажи, в которых Иисус, как предполагается, обещает вернуться при жизни своих учеников (например, Мк 9:1; 13:30; Мф 10:23), лучше интерпретировать по-другому. А. Л. Мур, подробно исследовав их, пришел к выводу: «Представляется, что с точки зрения Иисуса парусия была в *каком-то смысле*, близка, по конкретным дат Он отнюдь не устанавливал»<sup>49</sup>.

В-третьих, когда пророчества не сбываются, религиозные течения предпочитают изменять не саму авторитетную традицию, но ее истолкование<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> I. P. Marshall *Eschatology and the Parables*. London: Tyndale, 1963, 18-19; G. R. Beasley-Murray *Jesus and the Future*. London: Macmillan: New York: St. Martin's, 1954, 191-199.

<sup>49</sup> A. L. Moore *The Parousia in the New Testament*. Leiden: Brill, 1966, 190. Ср.: 175-189. Более сжато см.: Craig L. Blomberg *The Historical Reliability of the Gospels*. Leicester and Downers Grove: IV P, 1987, 33-34. Donald Guthrie *New Testament Theology*. Leicester and Downers Grove: IV P, 1981, 794-795, отмечает в учении Иисуса «странную смесь неотложности и отсрочки» и приходит к выводу: «было бы разумно предположить, что Иисус различал "неминуемое" и "немедленное"». Ср. также: Wilhelm Michaelis *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?*, в *Synoptische Studien*, ed. J. Schmiel und A. Vögtle. München: Karl Zink, 1953, 107-123.

<sup>50</sup> Я не отстаиваю каждое положение этих работ, но см.: David Flusser *Sulva-tion. Present and Future*, в *Types of Redemption*, ed. R. J. Zwi Werblowsky and C. Jouco Bleeker. Leiden: Brill, 1970. 46-61; Robert Carroll *Wien Prophecy Failed*. London: SCM; New York: Seabury, 1979, 112-117.

В-четвертых, евреи, к числу которых принадлежали все первые христиане, имели особый опыт отношений с подобной проблемой, поскольку пророки веками предупреждали о грядущем Дне Господнем. Мировая история продолжалась вот уже четыре столетия после последнего пророка, Малахии, но к I веку мессианские упования Израиля не убыли, а скорее, возросли. «Отсрочка» часто объяснялась так: для Бога «скоро» совсем не то же самое, что для человека (Пс 89:5)<sup>51</sup>. 2 Петр 3:8-9 показывает, что этот подход усвоили и христиане.

В-пятых, конкретные примеры из текста притчей, которые якобы отражают возрастающее понимание христиан, что Господь не собирается возвратиться немедленно, столь же уместны и в аутентичном учении Иисуса о том, что Царство Божье наступит не так быстро, как надеялись иудеи, не будет иметь той политической составляющей, на которую многие из них рассчитывали. Помимо проблемы «отсроченной парусин» сдвиги, выделяемые Иеремиасом в связи с изменившимся положением Церкви, незначительны и не могут поколебать надежность традиции, или же эти предполагаемые изменения перекрываются с уже обсуждавшимися под номерами 5) и 6).

8. *Собрания и соединения притчей.* Поскольку классический метод анализа форм предполагал изначальную автономность почти любого евангельского текста, собрания сходных текстов, естественно, рассматривались как плод позднейшей традиции. Евангелие от Марка несомненно опирается на такого рода собрания, например, парадигматические рассказы в 2:1 — 3:6 и рассказы о чудесах в 4:35 — 6:6. В большинстве случаев индивидуальные тексты внутри собрания соединяются безо всякого указания на время или последовательность, так что нет оснований предполагать, будто Марк следует какому-то ранее установленному порядку их изложения. Скорее всего, евангелисты руководствуются тематической, а не хронологической логикой, поскольку Матфей и Лука часто организуют эти тексты в разном порядке. Richard Bauckham *The Delay of the Parousia*. Tynli 31, 1980, 3-36. Ср.: Stephen S. Smalley *The Delay of the Parousia*. JBL 83, 1964, 53.

Не так легко решить вопрос, составлена ли группа притчей в Мк 4:1-34 в соответствии с заданным ранее тематическим принципом. Матфей сохраняет эту последовательность, но добавляет к ней притчи, отсутствующие у Марка (Мф 13:1-52). Лука сокращает это собрание и помещает притчу о горчичном зернышке в иной контекст (Лк 13:18-19; ср. Мк 4:30-32), а именно в контекст «рассказов о путешествии» с очевидной тематической структурой<sup>52</sup>.



Краткий итог в Мк 4:33-34, — дескать, Иисус всегда говорил с толпой притчами, — вроде бы подкрепляет точку зрения, что Марк попросту собрал образцы высказываний Иисуса из разных контекстов. В то же время Мк 4:35 («вечером того дня») предполагает, что все изложенные выше притчи были рассказаны Иисусом в один день. Также и собрание «притчей о парусин» (Мф 24:32 — 25:46), хотя обычно считается смешанным по происхождению, вполне может оказаться оригинальным и только дополненным эсхатологическим дискурсом<sup>53</sup>. В любом случае аутентичность этих притчей не должна подвергаться сомнению. Сложнее обстоит дело со слиянием или соединением нескольких притчей в одну. Здесь Иеремиас опять же целиком полагается на пары притчей, которые, вероятно, не являются подлинными параллелями, так что и эта проблема решается сама собой.

<sup>52</sup> Blomberg *Midrash*.

<sup>53</sup> David Wenham *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*. Sheffield: JSOT, 1984.

<sup>54</sup> Ср., например: Via Parables, J. D. Crossan *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York and London: Harper & Row, 1973; Hans Weder *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; Scott Hear.

9. *Изменения во введении и заключении*. Из всех предполагаемых тенденций в трансформации притчей эта последняя представляет наиболее серьезную проблему для защитников достоверности и надежности Евангелий, поскольку именно в контексте, непосредственно примыкающем к притче, с большими или меньшими подробностями приводятся истолкования или мораль. Если эти истолкования порождены позднейшими ошибками и искажают истинный смысл притчей, то вся история их экзегезы превращается в сплошное заблуждение, даже когда комментаторы не рассматривают эти притчи как детализированные аллегории! Но именно тут оставили неизгладимый след Додд и Иеремиас. Даже там, где метод анализа форм заменяется более новыми способами исследования Евангелия, предпосылка, будто контекст притчи обычно искажает первоначальный смысл, по-прежнему принимается как аксиома<sup>54</sup>.

Главным доводом в пользу этой гипотезы служат несоответствия между внешним содержанием притчи и сопутствующей ей интерпретацией, хотя во всех случаях сами собой напрашиваются вполне убедительные решения видимого противоречия. Обратимся к примерам, приведенным в начале главы: заключение притчи о десяти девах («Бодруйтесь!») никак не означает, что христиане перестанут спать вплоть до скончания века! Бодствование — метафора готовности, которая отнюдь не расходится с образным строем притчи в целом.

Также и близкое к пословице высказывание «последние будут первыми, и первые последними» (Мф 20:16) оказывается не менее истинным в ситуации, когда все получают равную награду, нежели в ситуации, где земная иерархия опрокидывается. Гипотеза о неадекватности контекста притчей не может в такой степени зависеть от легко разрешаемых парадоксов, если она не вытекает логически из более общей концепции о природе притчи. Важнейшие из этих предпосылок суть: а) вводные и заключительные фразы обычно предлагают довольно расплывчатое обобщение, не отражающее детали и энергию самой притчи; б) хорошая притча (подобно хорошему анекдоту!) сама столь явно передает заключенную в ней идею, что дальнейшие объяснения излишни и только ослабляют впечатление; и с) будучи метафорами, притчи не могут быть переложены на язык пропозиций, поскольку суть их, скрытая в форме, утрачивается в формулах, состоящих из одного предложения.

Возражение с) особенно настойчиво выдвигается школой, получившей название школы «новой герменевтики». Подробнее мы рассмотрим его в главе 4. Более подробного ответа здесь заслуживают а) и б). Начать с того, что многие из сопутствующих притчам высказываний, вполне вероятно, и не предназначались для передачи их основной темы (тем).

Хороший пример мы находим в Лк 14:28-33. Две маленькие притчи о царе-полководце и о строителе башни явно призывают будущих последователей Иисуса «учесть цепу» ученичества. Однако в ст. 33 сказано, что ученик должен оставить все: гораздо большая жертва, нежели та, на которой настаивала каждая из этих притчей! Тем не менее этот стих, скорее всего, не предназначен суммировать мораль притчей. Более того, нет даже уверенности в том, что мораль этих двух притчей идентична. По мнению Каду, в первой притче Иисус предлагает: «Сядьте и подумайте, по силам ли вам следовать за Мной», — а во второй предостерегает: «Сядьте и подумайте, можете ли вы отвергнуть мой призыв»<sup>55</sup>.

Но вопреки Каду ст. 33 не сводит содержание обеих притчей к единому, недифференцированному значению, а скорее обозначает кульминацию в ряду из трех пунктов, каждый из которых продолжает предыдущий. Башню можно построить, не расставаясь со всем своим имуществом. Война обычно требует гораздо больших материальных затрат. Ученичество требует полной самоотдачи Иисусу как Господу<sup>56</sup>. Такого рода градация характерна и для раввинистических притчей, а потому вполне естественно, что к ней прибегает Иисус<sup>57</sup>.

В некоторых случаях контекст притчи подводит лишь частичные итоги. Если признавать наличие двух или трех главных тем в притче, в соответствии с количеством главных героев, многие внешние противоречия между самим рассказом и его окружением будут устранены. Интерпретации Иеремиаса и Додда попросту подчеркивают один из главных пунктов, а евангелисты выделяли другой. Дихотомия между притчей о несправедливом суде, демонстрирующей терпение и великодушие Бога (Лк 18:2-8), и вступлением Луки, советующим не отчаиваться в молитве (ст. 1), — кажущаяся. Первый пункт извлекается (по логике *a fortiori*) из действий судьи, а второй — из настойчивости вдовы.

<sup>55</sup> Cacloux *Parables*, 174.

<sup>56</sup> Ср.: William Hendriksen *Exposition of the Gospel according to Luke*. Grand Rapids: Baker, 1978 [= *The Gospel of Luke*. London: Banner of Truth, 1979], 736; Philippe Bossuyt and Jean Radermakers *Jesus: Parole de la Grâce selon saint Luc*. Bruxelles: Institut d'études théologiques, 1981, 335-336.

<sup>57</sup> Robert M. Johnston *Parabolic. Interpretations attributed to Tannaim*. Ph. D. diss, Hartford Seminary Foundation, 1978, 556-581; Derrett *Law*, 82-92; G. V. Jones *The Art and Truth of the Parables*. London: SPCK, 1964, 14, 35.

В других случаях контекст притчи подсказывает более одного пункта. Рассказ о нечестном управителе завершается по меньшей мере тремя приложениями (Лк 16:8а, б, 9), которые обычно рассматривались как признак многократных модификаций внутри

позднейшей традиции<sup>58</sup>. В то же время любое из трех истолкований точно совпадает с задачей какого-либо из главных персонажей притчи или группы персонажей: похвалы слова хозяина символизируют награду, которую Бог дает своим последователям; разумность управителя (но не его несправедливость!) — одна из нужных ученикам черт характера, а готовность, с которой должники принимают управителя, отражает прием на небесах, ожидающий народ Божий. Все три пункта можно с одинаковым правом считать первоначальным смыслом, вложенным Иисусом в притчу.

Наконец, следует отметить, что подавляющее большинство синоптических притчей снабжено хотя бы кратким истолкованием или дополнением. Гипотезы, выдвинутые приверженцами метода анализа форм, выглядели бы убедительнее, если бы речь шла лишь о немногих притчах, отклоняющихся от общего правила — оставлять рассказ без морали<sup>59</sup>. Но подобного правила мы не обнаруживаем даже в раввинистической традиции. Раввины почти всегда снабжают свои притчи еще более подробными пояснениями, нежели евангелисты. Таким образом, предпосылка, будто хорошая притча не нуждается в истолковании, оказывается ложной.

<sup>58,59</sup> Ст. 10-13 еще более усложняют картину. Обзор всего изобилия истолкований и традиционно-критических разборов этой притчи и ее приложений см.: Michael Krämer *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter*. Zürich: PAS-Verlag, 1972. В защиту аутентичности всех тринадцати стихов в контексте Луки см.: Markus Barth *The Dishonest Steward and His Lord: Reflections on Luke 16:1-13*, в *From Rütli to Rütli*, ed. D. Y. Haclidian. Pittsburgh: Pickwick, 1979, 65-73.

Ср.: Olof Linton *Comdirrated Sayings and Parables in the Synoptic Gospels: Analysis versus Theories*. NTS 26, 1980, 159: «Распространенность этого явления сама по себе свидетельствует о том, что данная схема (сочетание притчи с речением) глубоко укоренена в синоптической традиции. Она прослеживается до самых истоков и, вероятно, использовалась уже самим Иисусом».

Даже весьма изощренная аудитория нередко упускает всю полноту содержания метафорического дискурса, а судя по Евангелиям, аудитория Иисуса, включая его учеников, вовсе не отличалась подготовленностью! Как поясняет Уолтер Мэгас, завершающий вывод «конкретизирует» притчу, переориентирует ее и применяет к миру слушателя, который перенесся было в фантастический мир притчи. Если по сравнению с рассказом мораль кажется бесцветной и слабой, то потому, что она возвращает слушателя обратно к реальности<sup>150</sup>. Роланд Фрай приводит примеры из светской литературы, где тщательно выстроенная притча завершается афоризмом<sup>61</sup>. Такую же работу Клаус Вестер-ман проделал для ветхозаветных аналогов притчи<sup>152</sup>.

Итак, ни одна из идей метода анализа форм о том, каким образом традиция повлияла на притчи Иисуса, не приводит к отказу от аутентичности повествования синоптиков в том виде, в каком мы его имеем, и не доказывает неуместности сопровождающих притчу выводов. Сравнение евангельских параллелей обшруживает, что во многих парных притчах лексика существенно различна, и метод анализа форм помогает понять, отчего

озникают такие разночтения, однако все большее количество таких разночтений объясняется по-другому. В недавних исследованиях притчей метод анализа форм уступает место методу анализа редакций. Тем не менее многие положения метода анализа форм все еще являются аксиомами, а метод анализа редакций с еще большим скептицизмом относится к достоверности Евангелий (см. гл. 3). С другой стороны, некоторые альтернативы классическому методу анализа форм подкрепляют тезис о достоверности Евангелий.

### ГИПОТЕЗА «СОХРАНЕННОЙ ТРАДИЦИИ»

<sup>111</sup> Walter Magass *Die magistral Schlussignak der Gkichnisse Jesu*. LingBib 36. 1975, 9, 14, 16. '

<sup>1.1</sup> Frye *Literary Criticism*, 210-215.

<sup>1.2</sup> Claus Westermann *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*. Stuttgart: Calvver, 1984, 11-104.

Вопреки традиционному методу анализа форм ряд общих соображений поддерживает тезис о том, что устная традиция достаточно точно сохранила предание об учении и деяниях Иисуса. Роберт Стайн приводит шесть наиболее важных доводов: а) наличие очевидцев, которые могли подтвердить или опровергнуть слова ранних христиан; б) существование «генерального штаба» (иерусалимской общины), откуда осуществлялся контроль за развитием традиции; в) уважение ранних христиан к традиции, проступающее в других разделах Нового Завета (например, Рим 6:17, 1 Кор 7:10, 12); г) добросовестное сохранение ранней Церковью «неудобных» и смущающих высказываний Иисуса (например, Мк 10:18; 13:32, Мф 10:5); д) отсутствие попыток приписать Иисусу мнение по поводу наиболее важных спорных вопросов, возникших в христианстве I века уже после смерти Иисуса (например, об обрезании или говорении на языках), и е) консервативный характер устной традиции в обществах,

где писаному тексту не придают такого значения, как в современном западном мире"<sup>1</sup>. Критики метода анализа форм ссылались на эти доводы практически с момента становления этой школы, но не предлагали альтернативной модели циркуляции устного предания. Однако недавно появились сразу две такие модели.

## Запомнить учение Иисуса

В конце 1950-х и начале 1960-х годов двое ученых из Упсалы — Харальд Ризенфельд и Биргер Гёрхардссон — выступили с утверждением, что ученикам Иисуса приходилось запоминать наизусть его высказывания и рассказы о его делах, как это делали в первые века после зарождения христианства ученики раввинов. Эти исследователи полагают, что на каком-то этапе Церковь допускала замену отдельных выражений, поскольку синоптические параллели отнюдь не обнаруживают дословного совпадения, но, по их мнению, подобные замены совершались продуманно и аккуратно, это отнюдь не случайные искажения небрежного пересказа"<sup>4</sup>.

«Скандинавская школа» вызвала в основном негативную реакцию, поскольку полагалась на аналогию с поздней раввинистической традицией и, по-видимому, пренебрегала радикальным

<sup>1</sup> Robert H. Stein *The 'Criteria' for Authenticity*, в *Gospel Perspectives*, vol. 1, 226-227.

<sup>1,4</sup> Harald Riesenfeld *The Gospel Tradition and Its Beginnings*, в *The Gospel Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1970 (ориг. 1959), 1-29 (его особый подход к притчам см.: *Parables in the Synoptic and in the Johannine Traditions*, 139-169); Birger Gerliardsson *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund: Gleerup, 1961; idem *Tradition and Transmission in Early Christianity* Lund: Gleerup, 1964. Новую версию взглядов Гёрхардссона см. idem: *The Origins of the Gospel Traditions*. London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1979.

отличием Иисуса от других еврейских наставников того времени<sup>10</sup>. Однако существенную поддержку этой гипотезе оказала работа Хайнца Шюрманна, который напомнил о задаче учеников в точности передавать учение Иисуса и об Иисусе даже при его жизни, когда они были посланы попарно в качестве миссионеров (например, Мк 6, Мф 10, Лк 10). Шюрманн также ссылается на широко распространенную в древности практику хранить личные записи и сопоставлять с ними общедоступное изустное учение<sup>6,8</sup>. Сравнительно недавно этот аспект — сохранить учение в памяти — был необычайно ярко высвечен диссертацией молодого немецкого ученого-эрудита Райнера Ризнера<sup>7</sup>.

Ризнер не стал сосредотачиваться на модели отношений раввина с учениками, которой Иисус, быть может, не следовал, а полностью рассмотрел все ситуации, в каких вообще мог протекать процесс обучения как в Израиле, так и в соседних странах. Он пришел к выводу, что заучивание было основным приемом обучения. Особенности проповеди Иисуса тем более вынуждают учеников соблюдать осторожность при передаче его учения.

Если Иисуса воспринимали как пророка, его слова должны были сохранять с той же бережностью, что и ветхозаветные пророчества (по мнению многих ученых, это — наиболее достоверная из всех ветхозаветных традиций). Если в Нем видели Мессию, то ожидали от Него мудрости и берегли каждый афоризм. Тщательное исследование форм проповеди Иисуса показывает, что более 90% его высказываний сформулировано так, чтобы облегчить запоминание с помощью параллелизма, ритма, ключевых слов и необычных фигур речи.

В области изучения притч Ризнер в значительной степени опирается на работу Кеннета Бейли. Хотя притчи не столь поэтичны, как некоторые другие формы учения Иисуса, Ризнер обнаруживает в них изощренную структуру, различные типы параллелизма, чаще всего перевернутого или хиастического

Хороший обзор этой реакции см.: Peter H. Davids *The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson*, в *Gospel Perspectives*, vol. 1, 75-99.

<sup>8</sup> Heinz Schürmann *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, ed. H. Ristow and K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960, 342-370; cp.: Latourelle *Jesus*, 157-168.

<sup>7</sup> Riesner *Jesus*.

(схема А—В—В—А), что облегчает их точную передачу<sup>68</sup>. Далее, загадочный характер притчей указывает, что, как это вообще свойственно для фундаментального образования на Древнем Востоке, они сначала заучивались, а уж затем разбирались. Призыв Иисуса к ученикам в Мк 13:28 — «Запомните притчу» — может свидетельствовать именно о такой практике<sup>TM</sup>.

## Новые открытия в области устного фольклора

Другая альтернатива методу анализа форм не столь радикально противостоит ему. Соглашаясь с оригинальным методом анализа форм в том, что аналогии из популярных рассказов релевантны, этот метод подчеркивает, что недавние исследования устного фольклора полностью изменили наши представления о способах передачи традиции. Наибольшая ответственность за революцию в фольклористике ложится на плечи филолога-классика и антрополога Э. Б. Лорда, чьи исследования, охватывающие широчайший спектр от эпоса Гомера до песен неграмотных югославских народных сказителей и до синоптических

Евангелий, позволяют сделать вывод, что евангельское повествование заучивалось наизусть, однако само «заучивание» надо понимать не столь буквально, как привыкли понимать его жители современного Запада.

<sup>11</sup> Ibid., 367-371; Keiineh E. Bailey *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976; idem *Through Peasant Pys: More Lucan Parables*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. Ср. особ.: Marcel Jousse *Le style oral rythmique et mnemotechnique*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1925, 163-164.

<sup>12</sup> Riesner *Jesus*, 443. Герхардссон горячо рекомендовал исследование Ризне-ра, обильно цитируя его в своей работе *Der Weg der Evangeliertradition: Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher. Tübingen: Mohr, 1983, 79-102.

Устные сказители прошлого и настоящего могли запоминать истории из 100 000 слов, но при этом до 40% лексики и последовательности изложения может варьироваться от исполнения к исполнению. Также и синоптические Евангелия можно понимать как плод традиции, колебавшейся в определенных пределах. Случайные подробности могут меняться при очередном пересказе, но ядро каждого эпизода остается незатронутым. Лорд обнаружил, что, когда певец или сказитель ошибается в существенных деталях, аудитория замечает это и поправляет его<sup>71</sup>. К сходным выводам приходит Ян Вансиа на основании исследования африканского фольклора и Брюс Чилтон — в результате изучения еврейских таргумов (поначалу устных, а затем письменных разъяснительных парафразов еврейских Писаний)<sup>71</sup>.

См. особ.: A. B. Lord *The Singet of Tales*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1960; idem *The Gospels as Oral Traditional. Litetature: The Relationships among the Gospels*, ed. William O. Walker, Jr. San Antonio: Trinity University Press, 1978, 33-91.

<sup>13</sup> Vansina *Oral Tradition*, Bruce D. Chilton *Taigumic Transmission and Dontinial Tradition*, в *Gospel Perspectives*, vol. 1, 21-45; idem *A Comparalive Study of Synop-tic Development: The Dispute between Cain and Abel in the PaUistinian Targums and the Beelzebul Controversy in the. Gospels*. JHL 101, 1982, 553-562.

<sup>12</sup> Соответственно, -G. Müller *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*. Freiburg: Herder, 1982, 144, и Crossan *Parables*, 117. Более подробное исследование такого понимания традиции в свете современных исследований фольклора как фиксированной и вместе с тем текучей см.: Kelber *Gospel*, 1-43. Весьма поучительны даже названия глав у Келбера: так, классический метод анализа форм превращается в «эволюционную прогрессию», модель Герхардссона — «пассивная трансмиссия», а это новое течение в научном мире — «процесс социальной идентификации и превентивной цензуры». Однако Келбер переоценивает различия между Лордом и Гер-хардссоном. Эти две модели скорее дополняют, нежели взаимно исключают друг друга. Ошибка Келбера заключается в одностороннем принятии «независимой» теории развития литературы (связанной, например, с именами Уолтера Онга и Эрика Хейблока), которая преувеличивает разрыв между устной техникой и текстом. При этом Келбер пренебрегает «идеологическими» теориями (например, Брайана Стрита или С. Скрибнера и М. Коула), согласно которым индивидуумы и общество в целом ценят или ниспровергают грамотность в зависимости от изменчивой социальной парадигмы.

Здесь обнаруживаются не столь тесные параллели с Евангелиями, как в гипотезе о заучивании, и работы фольклористов не столь надежно устанавливают связь евангельской традиции с *ipsissima vox Jesu*, как это делали Герхардссон и Ризнер. Однако даже те, кто не готов говорить об *ipsissima vox*, полагают, что Евангелия доносят до нас *ipsissima intentio* (подлинное намерение) или *ipsissima struclura* (подлинную структуру) учения Иисуса<sup>72</sup>. То же сущностное значение может быть передано рядом различных «представлений». Открывается и такая возможность: Иисус мог неоднократно использовать варианты одного и того же сюжета. Эти вариации на тему не обязательно автоматически приписывать позднейшей традиции<sup>73</sup>.

## ВЫВОДЫ

<sup>74</sup> Этот момент Скотт (*Hem*, 42) признает в принципе, но забывает на всем протяжении своей работы.

<sup>74</sup> Ср., например, вопрос о том, могли ли ранние христианские пророки изобрести те или иные речения Иисуса. Наиболее выдающийся поборник этой идеи. M. Eugene Boring *Sayings of the R.isrnJesus*. Cambridge: University Press, 1982, лишь изредка включает притчи в материал, который он относит к числу творений пророков. См. однако сто комментариев к Мф 22:3 (115) и Лк 12:35-38 (224). Подробные исследования: David Hill *New Testament Pmpheey*. London: Marshall, Morgan and Scott; Richmond: John Knox, 1979, и David E. Aune *Prophecy in Eaily CJni.stianJty and the Ancient Meditaranean World*. Grand Pulpitis: Eerdmans, 1983, — оставшиеся недоступными Борингу, положили конец мнению, будто под видом прижизненных высказываний Иисуса сохранялись раннехристианские пророчества.

Метод анализа форм часто дает интересные результаты для истолкования притчей, однако попытки свести любую притчу к одному главному пункту остаются неубедительными. Этот метод выявляет, каким образом устная традиция модифицировала оригинальное учение Иисуса, но преувеличивает масштабы этих изменений. Скорее всего, ученики действительно запомнили наизусть значительную часть материала, составившего евангельскую традицию, и при этом считали себя вправе варьировать отдельные детали при изустной передаче. Поскольку хватает данных, свидетельствующих о сравнительно консервативной устной традиции, все рассуждения о неаутентичности различных частей синоптических Евангелий или о неуместных истолкованиях, возникающих на том или ином этапе традиции, могут основываться только на реальных и непреодолимых противоречиях в самих текстах — либо внутри данного отрывка, либо между ним и параллелью в другом Евангелии. Это тем более верно применительно к притчам, ядро которых почти все школы признают аутентичным. К ним даже оказываются неприменимы некоторые аргументы, которые в других случаях служат достаточным доказательством ненадежности традиции<sup>74</sup>. Но тут уже речь заходит не о методе анализа форм, а о методе анализа редакций — это следующая важная тема нашего разговора.

## ГЛАВА 3

## АНАЛИЗ РЕДАКЦИЙ ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ПРИТЧАМ

В чем параллельные места Евангелий отличаются друг от друга? Существуют ли непримиримые противоречия, вынуждающие комментатора прийти к выводу о том, что евангелист избрал какие-то детали, не опираясь на факты из жизни исторического Иисуса? Или эти различия — плод отбора, перефразирования и перекомпоновки с целью расставить различные богословские или стилистические акценты? На такого рода вопросы пытается ответить метод анализа редакций, изучающий, каким образом Евангелия «редактировались». Этой проблемой Церковь занималась с тех самых пор, как четыре Евангелия были объединены в канон<sup>1</sup>, хотя современная терминология сложилась сравнительно недавно<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О выборе источников см.: Helmut Merkel *Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche Ins zu Augustin*. Tübingen: Mohr, 1971; обсуждение данных см.: idem *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1978.

<sup>2</sup> В качестве трех основополагающих работ современного анализа редакций обычно называются Günter Bornkamm, Gerhard Barth and Hans-Joachim Held *Tradition and Interpretation in Matthew*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1963; Willi Marxsen *Mark the Evangelist*. Nashville: Abingdon, 1969; Hans Conzelmann *The Theology of St. Luke*. New York: Harper & Row; London: Faber & Faber, 1960.

<sup>3</sup> Классический пример — работа Нормана Перрина. Его методология изложена в книге *What is Redactional Criticism?* Philadelphia: Fortress, 1969; London: SPCK, 1970. Robert Gundry *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, убежденный евангелик,

Тем не менее анализ редакций остается наиболее критикуемым и вызывающим сомнения из всех методов, применяемых к изучению Евангелий. Происходит это главным образом потому, что разные люди понимают этот метод по-своему. Самые радикальные его поборники считают себя вправе приписывать практически все слова Иисуса богатому воображению евангелистов<sup>1</sup>.

Более консервативным ученым этот метод дает возможность выделить определенные акценты в учении Иисуса, не подвергая при этом сомнению историческую достоверность Евангелий, передающих его учение<sup>4</sup>. Целый спектр промежуточных позиций еще более осложняет дело.

Вероятно, наиболее объективное и непредвзятое определение этого метода дает Ричард Сулен: анализ редакций «стремится выявить богословские взгляды библейского автора, анализируя редакционные и композиционные приемы и истолкования, с помощью которых он оформляет и обрамляет имеющуюся писаную и/или устную традицию (см: Лк 1:1-4)»<sup>5</sup>. Занимает почти столь же скептическую позицию по отношению к Евангелию от Матфея, но считает, что сможет отстоять доктрину непогрешимости, сочетая анализ редакций с анализом мидрашей.

<sup>4</sup> См. особ.: комментарий William L. Lane *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974; London: Marshall, Morgan & Scott, 1975, и I. Howard Marshall *The Gospel of Luke*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

<sup>5</sup> Richard N. Soulen *Handbook of Biblical Criticism*. Atlanta: John Knox, 1976; Guildford: Lutterworth, 1977, 142-143.

<sup>11</sup> Диспут между евангеликами по этому вопросу хорошо задокументирован в David L. Turner *Evangelicals, Redaction Criticism and the Current Inerrancy Crisis*. GTJ 4, 1983, 263-288; idem *Evangelicals, Redaction Criticism and Inerrancy: The Debate Continues*. GTJ5, 1984, 37-45, и Graut R. Osborne *Round Four: The Redaction Debate Continues*. JETS 28, 1985, 399-410. Среди наиболее решительных критиков метода анализа редакций нужно назвать Роберта Л. Томаса. См.: *Illeminentials of Evangelical Redaction Criticism*. JETS29, 1986, 447-459.

Некоторые исследователи призывали полностью отказаться от метода анализа редакций, полагая, что избыточный интерес к различиям между Евангелиями с неизбежностью подрывает веру в их историческую точность и вынуждает нас противопоставлять богословие одного евангелиста другому<sup>6</sup>. И все же между евангельскими параллелями существуют различия, и их нужно как-то объяснить. Традиционный подход предполагал построение гармонизированных «жизнеописаний Христа», в которых сочеталась и унифицировалась информация из всех Евангелий. Но именно этот подход, не принимавший во внимание особые темы и постоянно всплывающие схемы индивидуальных Евангелий, побудил современную науку искать альтернативу. С другой стороны, чтобы исследование Евангелий оставалось по возможности объективным, нужно избегать некоторых безосновательных и заводящих в тупик предпосылок<sup>7</sup>.

В этой главе мы постараемся обнажить как изъяны, так и преимущества анализа редакций в применении к притчам. Мы покажем на целом ряде примеров отличия между евангельскими параллелями и предложим вероятные объяснения для них. Мы выбрали для обсуждения тексты, иллюстрирующие все основные типы различий, а также содержащие наиболее известные и озадачивающие противоречия. Успешное преодоление наиболее вопиющих расхождений позволит предположить, что с меньшими трудностями также можно справиться.

<sup>1</sup> См. особ.: D. A. Carson *Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool*, в *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan; Leicester: IVP, 1983, 119-142; Stephen S. Smalley *Redaction Criticism*, в *New Testament Interpretation*, ed. I. Howard Marshall. Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1977, 181-195.

<sup>6</sup> Так обозначается общий материал Матфея и Луки, отсутствующий в Марка. Главным образом это — речи Иисуса, вероятно (но лишь предположительно), записанные в виде документа, напоминающего по форме (но не по содержанию) коптское Евангелие от Фомы. Вопрос с Q, естественно, прояснен гораздо меньше, чем приоритет Марка. Обзор исследований см.: Howard C. Bigg *The Q Debate since 1955*, в *Thienelios*6, no. 2, 1981, 18-28; idem *The*

*Present State of the Q Hypothesis*, в *VoxEvang* 18, 1988, 63-73. Два наиболее убедительных защитника — Donald Guthrie *New Testament In trodution*. London: Tyndale: Downers Grove: IVP, 1970, 121-187, и Joseph A. Fitzmyer *The Priori ly of Mark and the 'Q' Source in Luke*, в *Jesus and Man's Hope*, vol. 2, ed. D. Y. Hadidian. Pittsburgh: Pickwick, 1970, 131-170. Более новую работу в сравнительно популярной форме см.: Robert H. Stein *The Synoplic Problem: An In trodution*. Grand Rapids: Baker, 1987. Главный соперник этой теории — гипотеза Гризбаха, согласно которой Лука зависит от Матфея, а Марк подверг сокращению тексты Матфея и Луки, была подробно проанализирована С. М. Tuckett *The Rival of the Griesbach Hypothesis*. Cambridge: University Press, 1983, и оказалась несостоятельной.

Во введении к этой главе нужно упомянуть еще кое о чем. Поскольку метод анализа редакций по определению предполагает анализ того, как евангелисты пользовались своими источниками, он подразумевает выработку некоего подхода к изучению литературного взаимовлияния синоптиков. Подавляющее большинство ученых в последние два столетия отстаивало «гипотезу двух источников»: Матфей и Лука использовали при составлении своих Евангелий текст Марка и Q<sup>8</sup>. Мы также опираемся на эту теорию<sup>11</sup>.

Недавние попытки уточнить и даже оспорить эту гипотезу не поколебали общепринятого мнения, но стало очевидно, что ни одна теория, ограничивающаяся рассмотрением двух документов, не может объяснить происхождение всей содержащейся в Евангелиях информации. Многообразие свидетельств указывает на существование перекрывающихся и дополняющих друг друга источников<sup>12</sup>. В каких-то случаях Марк и Q содержали, по-видимому, одинаковые пассажи. Так, у Марка и Луки мы находим версии притчи о горчичном зерне, но эти версии принципиально расходятся друг с другом. Если учесть, что у Матфея присутствуют отличающиеся подробности обеих версий, то будет разумно предположить, что Марк и Q сохранили независимые варианты притчи, а Матфей объединил их".

<sup>8</sup> Ср.: замечательный обзор в D. A. Carson *Matthew: The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gabelein, vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 11 - 17.

<sup>11</sup> Charles E. Carlston *The Parables of the Triple Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1975, 26; Hans Weder *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 128-129.

<sup>12</sup> Это предположение основано как на древних свидетельствах, от которых, вопреки мнению многих исследователей, отнюдь не следует отмахиваться (например, Свидетельство Папия, II век, о первом писаном Евангелии, похожем на Матфея, но составленном на еврейском или арамейском языке, и упоминание «многочисленных» предшественников в прологе Луки), так и на лингвистических исследованиях, указывающих на присутствие различных источников для не имеющих параллелей материалов Матфея и Луки. Ср.: Johannes H. Friedrich *Wortstatistik als Methode am Beispiel der Frage einer Sonderquelle im Matthäusevangelium*. ZNW 76, 1985, 29-42, и Joachim Jeremias *Die Sprache des Lukasevangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Далее, Матфей и Лука почти несомненно располагали и другими источниками, письменными или устными, как для своего особого материала, так и для материала, который находит параллели в других Евангелиях<sup>12</sup>. И не стоит наивно предполагать, будто Матфей или Лука порывают с традицией всякий раз, когда подробности их повествования не совпадают с Евангелием от Марка: вполне вероятно, они попросту следуют другим источникам. Метод анализа редакций показал, что подобные расхождения отражают сознательный выбор евангелиста, зачастую — наиболее важные для него богословские акценты.

## ПОЗИТИВНЫЙ ВКЛАД

Итак, ценный вклад анализа редакций при изучении Евангелий можно разделить на две категории. Во-первых, анализ редакций выявляет, каким образом особенности версии притчи у конкретного евангелиста соответствуют его излюбленным темам, обнаруживаемым в Евангелии в целом. Эти различия могут указывать, какой именно акцент в учении Иисуса евангелисту особенно важно сохранить. Во-вторых, анализ редакций ищет связи между притчей и ее контекстом, стремясь понять, почему автор поместил ее именно здесь и какое это имеет для него значение. Иногда эту задачу отделяют от метода анализа редакций под именем «анализа композиции», но подобное разделение соблюдается далеко не всегда.

## Различные основные темы: примеры

Достаточно будет шести примеров, чтобы проиллюстрировать типичные способы, какими евангелисты изменяют изложение притчей, полученных из различных источников, чтобы выделить конкретные богословские темы, прослеживаемые в их тексте в целом. Среди этих примеров мы находим и сравнительно короткие метафорические речения (их не всегда относят к числу притчей), и более развернутые собственно притчи. Сопоставление параллельных мест включает также рассмотрение некоторых истолкований, приписываемых Иисусу.

<sup>11</sup> Лука уточняет эпитет «сильный» у Матфея, подменяя его греческим прилагательным «здоровый». На арамейском оба значения передавались одним и тем же словом, поэтому речь идет, скорее всего, лишь о вариантах перевода. См.: Joachim Jeremias *The Parables of Jesus*. London: SCM; Philadelphia:

1. Лк 5:31-32 (ср.: Мк 2:17). Излагая притчу или пословицу о врача, Марк и Лука дают одинаковую формулировку: «Не здоровым нужен врач, а больным»<sup>13</sup>. Оба сопровождают эту фразу комментарием Иисуса: «Я пришел призвать не праведников, но грешников». Однако только Лука добавляет к этой фразе еще два слова: «к покаянию». Матфей и Марк также признают, что основу вести Иисуса составлял призыв слушателей к покаянию (Мк 1:15, Мф 4:17),

и наука в общем признает историческую достоверность этого<sup>14</sup>, но только Лука постоянно возвращается к данной теме.

Достаточно заглянуть в индекс, чтобы убедиться: слова «покаяться», «покаяние» четырнадцать раз встречаются в Евангелии от Луки и всего десять раз во всех остальных Евангелиях вместе. Скорее всего, Лука добавил к этой фразе «к покаянию», чтобы уточнить, о каком именно призвании идет речь. Опираясь на ближайший контекст, можно было предположить, что Иисус лишь намеревался позвать изгоев еврейского общества на пир у Левия, но более широкий контекст служения Иисуса указывает, что в его попечение о неимущих и презираемых входила также забота об их духовных потребностях<sup>17</sup>.

2. Мф 9:12-13 (ср.: Мк 2:17). Матфей тоже тщательно передает формулировку «притчи» о враче у Марка, но вместо дополнения «к покаянию», как у Луки, он вставляет в ст. 13 повеление Иисуса с цитатой из Осии 6:6: «Идите и научитесь, что значит: "Милости хочу, а не жертвы"».

" Leander E. Keck *A Fuhne for the HistoriealJesus*. Nashville: Abingdon, 1971; London: SCM, 1972, 32. Недавно общее мнение, согласно которому Иисус выделяет в своей вести покаяние как главную тему, было поколеблено возражениями E. Sanders *Jesus and Judaism*. London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1985, 106-113, однако Сандерсу убедительно возразил Norman H. Young "Jesus and the Sinners": *Some Queries*. JSNT 24, 1985, 73-75, и Dale C. Allison, Jr. *Jesus and the Covenant: A Response to E. Sandeis*. JSNT 29, 1987, 68-74.

'1' Ср.: Marshall *Gospel of Luke*, 221: «Лука выявляет элемент, неотъемлемо присущий всему учению Иисуса... хотя обычно передаваемый с помощью других понятий». Ему возражает Conzehnann *Luke*, 227, который считает, что дополнение Луки изменило содержание высказывания Иисуса.

"" Смысл и аутентичность этих и близких к ним высказываний остаются спорными. Уравновешенную передачу различных точек зрения см.: Robert Banks *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*. Cambridge: University Press, 1975. Более сжатое изложение ср. Dollglas J. Moo *Jesus and the Authority of the Mosaic Law*. JSNT 20, 1984, 3-49.

Опять же дополнение идеально согласовано с аутентичным учением Иисуса, какое мы знаем по другим источникам. Иисус постоянно указывает, что Закон обязателен по-прежнему, но некоторые его установления уже не должны применяться буквально, поскольку они осуществились в Нем (ср., например: Мф 5:17, Мк 2:27-28 и пар.. 7:18-19. Лк 11:39-42)". Это дополнение также хорошо сочетается с присущим Матфею интересом к Закону и взаимоотношениям между иудаизмом и христианством. Эту же самую цитату из Осии Матфей включает в рассказ о том, что Иисус ответил своим противникам, попрекавшим его учеников, собиравших колосья в субботу (Мф 12:7, ср.: Мк 2:26-27).

Естественно, многие ученые именно по этой причине не признают аутентичности данного высказывания или в лучшем случае полагают, что Матфей выдернул подлинное речение Иисуса из контекста и перенес сюда. Однако эта гипотеза убедительна, только если предположить, что Матфей заведомо не мог иметь доступа ни к какой дополнительной информации об учении Иисуса за исключением Марка и Q. Стих начинается с типичной для раввинов формулы: «Идите, научитесь», — и вполне уместен в данном контексте. Цитата оправдывает свойственное Иисусу пренебрежение ритуальной чистотой, о которой так заботились фарисеи, — Он ссылается на авторитет Ветхого Завета: многие пророки обличали людей, соблюдающих ритуальную чистоту и не обращающих внимания на горести бедняков<sup>17</sup>. Анализ редакций может показать лишь, что Матфей, в противовес Марку и Луке, выделяет в данном случае другую сторону учения Иисуса: отказ от внешних форм религии, в которых легализм подавляет истинную любовь<sup>1 к</sup>.

3. Лк 8:12 (ср.: Мк 4:15). Несмотря на значительные сокращения и стилистические изменения в притче о сеятеле и ее истолковании по сравнению с Марком (Лк 8:4-8, 11-15, Мк 4.1-9, 13-20) Лука не вносит значительных изменений в смысл какой-либо части этой притчи<sup>19</sup>. Тем не менее в 8:12 он вводит одну из своих любимых тем — спасение — при истолковании символического значения зерна, упавшего при дороге и съеденного птицами. Лука добавляет не имеющую параллели фразу: «Чтобы они не уверовали и не спаслись».

'1' Ср.: Pierre Bonnard *Levangile selon saint Mallhieu*. Neüchatel: Delachaux et Niestie, 1963, 130-131.

18 Ср. Eduard Schweizer *The Good News according to Matthew*. Richmond: John Knox, 1975; London: SPCK, 1976. 226: Francis W. Beare *The Gospel according to Matthew*. San Francisco: Harper & Row; Oxford: Blackwell, 1981, 227-228. '

19 Наглядную и подробную демонстрацию см.: I. Floward Marshall *Tradition and Theology in Luke (Luke 8:5-15)*. Tynli 20, 1969, 56-75.

Разумеется, концепция спасения составляет неотъемлемую часть всего служения и вести Иисуса (ср., например: Мф 18:11 и пар..

Мк 5:34 и пар.; 13:13 и пар. — повсюду присутствует глагол «спасать»). Интересно отметить, что существительные «спаситель» и «спасение» присутствуют восемь раз у Луки и ни разу — у Матфея и Марка. Одна из важнейших для Луки тем — спасение погибающих, особенно из презираемых и отверженных слоев общества. И. Говард Маршалл убедительно доказывает, что слово

«спасение» наилучшим образом передает суть вести Луки<sup>20</sup>. Пояснение Луки не приводит к конфликту с Марком или Матфеем, — евангелист «просто выделяет мысль, уже присутствующую в источниках, а именно: физическое исцеление и духовное спасение зависят от веры в Иисуса» (ср. особ.: Мк 2:5)<sup>21</sup>.

4. Лк 20:13 (ср.: Мк 12:6). Чаще всего Матфей и Лука, редактируя Марка, проясняют неудачные, двусмысленные или наводящие на неверную мысль выражения. В притчах наиболее ярким примером служит вставка «наверное», которой Лука дополнил изложенную у Марка притчу о злых виноградарях: хозяин надеется, что его сына «наверное» послушают.

— *Idem Luke: Historian and Theologian. Exeter: Paternoster, 1970; Grand Rapids: Zondervan, 1971, 93-102,*

<sup>21</sup> *Idem Gospel of Luke, 325.*

— *Ср.: Carlston Parables, 79; Josef Ernst Das Evangelium nach Lukas. Regensburg: Pustet, 1977, 537.*

В устах хозяина вполне уместно выражение надежды на то, что к его родному сыну проявят большее уважение, нежели к прежним гонцам, но на аллегорическом уровне у слушателей могло сложиться впечатление, будто Иисус учит, что Бог был застигнут врасплох, когда еврейские вожди отвергли его Сына<sup>22</sup>. Добавляя «наверное», Лука вносит незначительное изменение в небольшую часть диалога, но при этом сохраняет правильный, по его пониманию, богословский смысл.

5. Мф 21:41, 43 (ср.: Мк 12:9-12). Дополнения Матфея к рассказу Марка о злых виноградарях более обширны. Прежде всего он дополняет мораль притчи пророчеством о том, что новые арендаторы отдадут хозяину плоды виноградника, и аллегорически применяет притчу к враждебным Иисусу еврейским вождям: «Поэтому говорю вам, что Царство Божье отнимется у вас и будет передано народу, приносящему плоды его». С точки зрения многих комментаторов, это дополнение не имеет ничего общего с изначальными словами или намерением Иисуса. Их относят к наиболее выраженным признакам того, что община Матфея «порывала с иудаизмом»<sup>21</sup>. Многие даже считают эти выражения неуместно жесткими и даже антисемитскими, а потому приписывают их самому Матфею.

Вполне вероятно, что Матфей вставил эти стихи специально для людей, которым адресовал свое Евангелие, однако этот вывод никак не отражается на исторической достоверности самого высказывания. В контексте притчи они вполне могли принадлежать историческому Иисусу, ведь они ничуть не жестче тех постоянных обличений лицемерия и фарисейства, которые Иисус произносит во многих разделах всех Евангелий. И нельзя назвать эти слова антисемитскими, поскольку Иисус никогда не осуждает евреев в целом, но только тех, кто отвергает его призыв к покаянию.

<sup>21</sup> *Graham Stanton Introduction, в The Interpretation of Matthew, ed. Graham Stanton. Philadelphia: Fortress; London: SPCK, 1983, 5.*

<sup>24</sup> *Richard J. Dillon Towards a Tradition-History of the Parables of the True Israel (Mal lluu 21:33-22:14). Bib 47'. 1966, 12-37, подробно обсуждает нематфеевские особенности языка 21:41b, 43 и параллелей к этой теме в 1 Петр 2:9-10, Мф 3:7-12, Мк 4:1-9 пар., Рим 6:21-22, 7:4-6, Гал 5:22-24, Фил 1:11, Еф 5:8-11 и Кол 1:10-14, — очевидно, эта концепция глубоко укоренена в традиции ранней Церкви.*

<sup>25</sup> *Вопреки цитировавшимся выше мнениям даже Грэм Стэнтон признает это в книге The Gospel of Matthew and Judaism. BJRL. 66, 1984, 275.*

Более того: Евангелие от Матфея особо подчеркивает миссию Иисуса к евреям (ср.: не имеющие параллелей высказывания в 10:5 и 15:24 о желании Иисуса при своей земной жизни распространять Благою весть исключительно среди евреев). В ретроспективе и в свете использования этого термина в других контекстах нетрудно прийти к выводу, что EG VOC, («народ» или «нация»), приносящий плоды Царства вместо коррумпированных еврейских вождей, — это непременно язычники, но контекст вовсе не подводит к такому выводу. Новый Завет постоянно описывает общину народа Божьего, приносящего добрый плод, как объединение еврейских и языческих последователей Иисуса<sup>24</sup>. Даже самый универсалистский текст у Матфея, великое поручение (Мф 28:18-20) с призывом научить все народы (εὐντ)], не исключает евреев<sup>25</sup>.

Тщательное исследование Вольфганга Триллинга убедительно доказывает, что даже если лексика Мф 21:43 принадлежит евангелисту, этот стих вполне может воспроизводить и усиливать аутентичное заключение, которое придал притче сам Иисус<sup>26</sup>. Анализ редакций справедливо обращает внимание на Мф 21:41, 43 как на самые важные разделы притчи, выделенные Матфеем. Не следует, как это часто бывает при попытках согласовать текст Матфея с параллельными сообщениями, преуменьшать его явное желание проповедовать Евангелие евреям и вместе с тем благо-вестовать миру Матфей выделяет по сути дела ту же мысль, которую Павел позже сведет к формуле: «Во-первых, иудею, а потом и эллину» (Рим 1:16)<sup>27</sup>.

6. Мф 11:19 (ср.: Лк 7:35). Лука обычно более точно воспроизводит лексику Q, нежели Матфей. По крайней мере это верно применительно к притче о детях на рынке<sup>28</sup>, хотя и Матфей не слишком заметно отстает от своего источника. Наиболее важное отличие между ними — заключительная фраза, в которой Матфей в качестве оправдания вдовы подставляет вместо «детей» «дела». Слово «дела» встречается у Матфея шесть раз, а у Марка и Луки — только по два раза. Что еще важнее, Евангелие от Матфея особо выделяет деяния Иисуса, драматизируя его чудеса. Матфей и Лука согласны в том, что игра детей символизирует радостную миссию Иисуса, их горе отражает более суровый образ жизни Иоанна Крестителя, а их неумолимые товарищи — евреи, отвергшие и Иисуса, и Иоанна.

\* *Wolfgang Trilling Das wahre Israel. München: Kosel, 1964, 55-65.* <sup>27</sup> *Ср. Carson Matthew, 22-23, 244-245, 355, 596-599.*



<sup>29</sup> Например: M. Jack Suggs *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1970, 33-58; Heinz Schürmann *Das Lukasevangelium*, vol. 1. Freiburg: Flerder, 1969, 423-429.

Но мудрость Бога оправдывается Его представителями («детьми» у Луки) и их поступками («делами» у Матфея). Матфей, по всей видимости, прибегает к синекдохе, чтобы выделить тот ключевой элемент, в котором проступает праведность детей Божьих, то есть их дела. Здесь нет противоречия. Как поясняет Гаральд Салин:

Мудрость сохраняет притязания на праведность как благодаря своим «делам», то есть событиям, складывающимся в историю спасения, так и благодаря пророкам и вестникам Божьим, осуществляющим Его план<sup>21</sup>.

Мы разобрали шесть примеров и проиллюстрировали разнообразные способы, с помощью которых евангелисты перефразировали притчи Иисуса, чтобы прояснить возможные двусмысленности и выделить определенные оттенки смысла. В некоторых случаях евангелист мог опираться на несколько источников и дополнять свой рассказ материалом, не вошедшим в параллельные повествования. В других случаях евангелисты попросту перефразировали и разъясняли истинный смысл или содержание слов Иисуса, как они их понимали. Во всех случаях изменения побуждают многих ученых к выводу, будто отредактированная версия не может верно сохранить *ipsissima vox* Иисуса, однако такой вывод не оправдан. Если мы ставим себе задачу оценить историческую достоверность Евангелий, согласование параллельных мест остается законным и вполне осуществимым методом для достижения этой цели<sup>30</sup>, но если мы хотим истолковать конкретное место конкретного Евангелия с точки зрения намерений самого автора, анализ редакций становится необходимым и весьма полезным инструментом, — если только применять его с толком.

### Роль широкого контекста

- " Ср.: Harald Sahlin *Traditionskritische Bemerkungen zu zwei Everngelienperikopen*. ST 33, 1979, 84.

\*" См. особ.: Craig L. Blomberg *The Inimitability and Limits of Harmonization*, в *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan; Leicester: IVP, 1986, 139-174; ср. idem *The Historical Reliability of the Gospels*. Leicester and Downers Grove: IVP, 1987, 113-189.

Другая важная заслуга анализа редакций заключается в изучении принципов, по которым евангелист отводит конкретному пассажиру место в общей структуре повествования. Евангелия зачастую строятся по тематическому, а не по хронологическому принципу, что становится сразу же ясно даже при беглом взгляде на синопсис евангельских параллелей. Из множества примеров мы кратко обсудим четыре.

/ Лк 8:4-8, 11-15. Лука не собирает обширных сводов притчей, подобных Мк 4 и Мф 13. Притчи о сеятеле и о светильнике (Лк 8:4-18) он сочетает с *pronouncement story* об истинных родичах Иисуса (ст. 19-21), которая у Марка предшествует этим притчам, а не замыкает их (Мк 3:31-35). Более того. Лука изменил кульминационное заявление Иисуса: вместо «кто будет исполнять волю Божью, тот Мне брат, и сестра, и мать», как было у Марка, он пишет: «Мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божье и исполняющие его». Этому в истолковании притчи о сеятеле соответствует явный акцент Луки на мысли «семя есть слово Божье» (8:11), в то время как Марк формулирует не столь эксплицитно: «Сеятель слово сеет» (Мк 4:14).

В обоих Евангелиях промежуточная притча о светильнике завершается предостережением наблюдать, как мы слушаем. Таким образом, не только сопоставление текста Луки с Марком, но и анализ структуры Евангелия Луки как таковой подводит к выводу, что основная мысль Лк 8:4-21 направлена на умение правильно слушать Слово Божье, из которого проистекают верные поступки<sup>11</sup>. Эта тема не чужда Марку и Матфею, но не так важна для них, как для Луки.

<sup>11</sup> Ср.: Charles H. Talbert *Reading Luke*. New York: Crossroad, 1982, 93-94; Joseph A. Fitzmyer *The Gospel according to Luke 1-IX*. Garden City: Doubleday, 1981, 699-700.

Carlston *Parables*, 98.

2. Мк 4:1-34/Мф 13:1-52. В главе, содержащей четыре главные притчи Марка (сеятель, светильник, тайно растущее зерно и горчичное зерно), наиболее интересны следующие детали: объяснение Иисуса, почему Он говорит столь загадочно, и его реакция на неотзывчивость учеников, — оба этих момента Лука явно умышленно сводит к минимуму. Каким-то образом Иисус и открывает, и скрывает истину о Царстве Божьем, отчего некоторые исследователи обнаруживают в его учении непримиримые противоречия. Так. Марк утверждает, будто Иисус говорил притчами, примеряясь к восприятию толпы (4:33), но к этому тут же добавляет, что наедине Он вынужден был все растолковывать своим ученикам (ст. 34). Чарльз Карлстон замечает по этому поводу: «Невозможно поверить, чтобы Иисус, Марк или любой другой человек мог сочетать обе эти идеи одновременно»<sup>12</sup>.

В главе первой уже намечался путь к преодолению этого противоречия: аудитории Иисуса «попять» притчу мешала не столько ее сложность с когнитивной точки зрения, сколько нежелание людей подчиниться тем изменениям, которых требовало от них провозглашаемое притчей Царство Божье<sup>14</sup>. Знание нельзя считать истинным, пока оно не преобразится в действие. Это касается и толпы, и учеников, но поскольку Иисус ожидал от Двенадцати большей преданности Царству, нежели от прочих, Ему приходилось прибегать к частным наставлениям.

Даже если толпа улавливала общий смысл учения, Иисус хотел, чтобы ближайшие его сподвижники осознали также значение отдельных важных деталей, и отсюда возникает необходимость аллегорических истолкований. Не следует упускать из виду суть не имеющего параллелей ст. 13 у Марка: понять притчу о сеятеле значит получить ключ к пониманию «всех притчей»<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Ср. также: Madeleine Boucher *The Mystery of the Parable*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1977, 83-84; Jack D. Kingsbury *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1983, 17.

<sup>35</sup> Этот ценный вклад внесла недавняя работа Joel Marcus *The Mystery of the Kingdom of God*. Atlanta: Scholars, 1986, 213, хотя Маркус рассматривает только взгляды Марка, проявившиеся в его редакции. В том же духе и Mary Ann L. Beavis *Literary and Sociological Aspects of the Function of Mark 4:11-12*. Ph. D. Diss., Cambridge, 1987, доказывает, что Мк 4:11-12 является ключом ко всему Евангелию от Марка и его пониманию учения Иисуса, а отнюдь не «швом» или аномалией в истории передачи текста.

И никак не получится, хотя некоторые наиболее консервативные экзегеты еще недавно пытались это сделать, признать притчу о сеятеле и еще одну-другую притчу аллегориями, раз уж сам Иисус истолковывает их таким образом, а затем доказывать, будто все остальные притчи — другой природы. Либо практически каждая притча — аллегория, хотя, разумеется, уровень аллегоризации может варьироваться, либо, — отвергая точку зрения Марка и следуя наиболее распространенному мнению, — ни одна притча не является аллегорией. В последнем случае мы столкнемся лицом к лицу с поразительной ситуацией: любой слей синоптической традиции, какой мы можем выделить на данный момент, совершенно ложно толкует самые существенные компоненты учения Иисуса<sup>35</sup>. Наверное, стоило бы все же предпочесть первую альтернативу.

Однако экзегеза Мк 4 осложняется тем обстоятельством, что высказывания Иисуса о цели, которую Он преследует, говоря притчами, часто соединяются с другой постоянной для Марка темой — мотивом так называемой «мессинской тайны» (см. выше). Как мы уже отмечали, эти две проблемы лучше не смешивать. Иисус нигде не запрещает людям распространять учение, которое Он проповедует с помощью притчей.

Концепция «непонятливости учеников», вероятно, восходит к искреннему признанию Петра, который традиционно считается источником большей части информации Марка. В религиозной общине, в скором времени вознесшей Петра на высший уровень авторитета, мало кто с такой готовностью и так часто признавал недостатки возглавляемой им группы учеников<sup>TM</sup>. Матфей и Лука стараются приглушить этот мотив.

Более того, в расстановке акцентов Матфеей, вероятно, руководствуется пастырскими соображениями. Если члены Церкви, к которой он обращался, — скорее всего, это была римская община, подвергавшаяся в ту пору суровым гонениям, — имели возможность убедиться, что двенадцать апостолов отличались множеством человеческих слабостей, этим людям легче было бы поверить, что Бог использует их как свои орудия, несмотря на их слабости и неуверенность в себе. Только эта человеческая слабость и допускала вмешательство Божье

Сравнительно недавно комментаторы признали, что это собрание притчей у Марка вместе с загадочными ст.11-12 принадлежит более древней традиции, которая восходит по крайней мере к первичной христианской общине в Палестине, однако они оказались не готовы решить, как может существовать столь ранняя традиция, если не приписывать ее происхождение непосредственно историческому Иисусу. Ср.: Hugh Anderson *The Gospel of Mark*. London: Oliphants, 1976; Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 130; Eduard Schweizer *The Good News according to Mark*. Richmond: John Knox, 1970; London: SPCK, 1971, 92-93; Rudolf Pesch *Das Markusevangelium*, vol. 1. Freiburg: Herder, 1976, 238; Joachim Gnilka *Das Evangelium nach Markus*, vol. 1. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978, 167.

Эти и другие доводы, подтверждающие связь Петра с Евангелием от Марка, см. особ.: Martin Hengel *Studies in the Gospel of Mark*. London: SCM; Philadelphia: Fortress. 1985.

Духа<sup>37</sup>. Итак, основной итог анализа редакций — не отказ от достоверности какого-либо стиха из контекста Мк 4:1-34, а наблюдение: Марк особым и уникальным образом редактирует свои источники, чтобы подчеркнуть загадочную сторону притчей. Его комментарии могут ныне послужить существенным коррективом к любым преувеличенным представлениям о заведомой понятности притчей.

Толпа

A. Сеятель

B. (вопрос учеников и ответ Иисуса о назначении притчей для толпы и об их понимании + истолкование сеятеля)

C. Плевелы

D. Горчичное зерно

E. Закваска

Притча о тех, кто слушает слово Царства

Притчи о Царстве — добро и зло

Притча о Царстве Притча о Царстве

Ученики

Е (Растерянность толпы + истолкование плевел)

Е. Клад "—|

Д. Жемчужина I

С. Невод (с истолкованием)

В. (вопрос Иисуса и ответ учеников о том, как они понимают притчи)

А. Подготовка книжника

Притча о Царстве

Притча о Царстве

Притча о Царстве — добро и зло

Притча о подготовке к Царству"

Dorothy A. Lee-Pollard *Powerlessness as Power: A Key Emphasis in the Gospel of Mark*. *SJT* 40, 1987, 173-188. Ср.: Ernest Best *Mark: The Gospel As Story* Edinburgh: T & T Clark, 1983, 93-99. С. М. Tuckett *Marks Concerns in the Parables Chapter*. *Bib* 69, 1988, 1-26, обнаруживает «руку» Марка, остерігающего и ободряющего свою общину, даже в материале, который обычно считается не принадлежащим евангелисту или восходящим к более древней традиции. David Wenham *The Structure of Matthew XIII*. *NTS* 25, 1979, 517-518.

В центральной главе Матфея (Мф 13) собрано не менее восьми притчей (пропущено растущее втайне зерно Марка, но добавлены пшеница и плевелы, клад, найденный в поле, жемчужина великой цены, невод и книжник). Они образуют сложную хиастическую структуру (обратно-параллельную). Дэвид Уэнхем отразил ее в диаграмме (см. выше стр. 121).

Центр и кульминацию хиастической конструкции (пункт F) составляет аллегорическое истолкование притчи о пшенице и плевелах. Матфей, как и Марк, считает аллегорическое истолкование ключом к пониманию притчей<sup>3</sup>". Равномерно распределив главу между проповедью перед толпой и уроком ученикам, Матфей иллюстрирует тот же конфликт, что и Мк 4:33-34, но при этом не видит необходимости отказываться либо от откровенной, либо от эзотерической стороны учения Иисуса. Многие ученые полагают, что, заменив слова Марка «чтобы они видели, но не разумели» (Мк 4:12) на «потому что они видят, но не понимают» (Мф 8:13), Матфей смягчил неудобоваримое целевое придаточное Марка. Однако на самом деле он продолжил цитату из Ис 6, подчеркивая роль проповеди Слова Божьего, от которого сердца народа еще более ожесточаются<sup>10</sup>. Д. Карсон предлагает лучшее объяснение для этого разночтения:

Матфей уже привел ответ Иисуса с точки зрения божественного выбора (ст. 11), теперь он приводит человеческий резон. Хотя внешне это противоречит Мк 4:12, эта предопределенность из Мк 4:12 уже прозвучала. Здесь Матфей дает гораздо более обширный материал, нежели Марк, и в созданной им благодаря дополнительному материалу четкой структуре словесные параллели опускаются в пользу концептуальных<sup>41</sup>.

Если прав Грег Фей (*Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4:1-34*. *CBO* 51. 1989, 65-81), то Мк 4:1-34 представляет собой семичленный хиазм, в центре которого — истолкование фигуры сеятеля. Но в таком случае ст. 21-25 излагают, скорее, «метод притчи», а не «материал притчи», что не так уж правдоподобно.

<sup>111</sup> Дж. Д. Кингсбери пытается ослабить значение Мф 8:14-15, предположив здесь позднейшую вставку переписчика, однако эта попытка оказывается совершенно беспомощной в отсутствии вариантов текста, которые могли бы подтвердить его точку зрения (*The Parables of Jesus in Matthew 13*. London: SPCK; Richmond: John Knox, 1969, 38-39).

" Carson *Matthew*, 309: ср.: 304, 307, где он развенчивает мнение, будто в главе 13 Матфей вводит притчи впервые как новый способ Иисуса общаться с евреями, — Он-де не желает больше говорить с ними прямо, поскольку они отвергли его первоначальное, более ясное учение.

И здесь опять же анализ редакций заставляет нас обратить внимание на различные способы, которыми параллельные тексты излагают одни и те же сюжеты, причем ни историческая достоверность, ни художественная цельность параллелей не подвергаются сомнению.

Нигде это не проявляется так ярко, как в уникальном заключении, которым Матфей снабжает главу притчей, приводя в пример книжника, готовящегося к Царству Небесному, который «извлекает из своего сокровища и старое, и новое» (13:52). Среди различных версий истолкований лучшей опять же оказывается версия Карсона: Матфей учит, что «книжник, ставший учеником Царства Небесного, теперь обнаруживает в себе глубокое понимание (ветхозаветных обещаний, законов и благочестия), и это новое понимание изменяет всю его жизнь»<sup>42</sup>. Такая мысль присутствует только у Матфея, но она полностью соответствует учению Иисуса, насколько мы его знаем по другим контекстам.

<sup>42</sup> Там же, стр. 333. Ср.: Kingsbury *Parables*, 128; Joachim Gnilka *Das Matthäusevangelium*, vol. 1. Freiburg: Herder, 1986, 511.

<sup>44</sup> Подробности обо всех трех пассажах см.: Craig L. Blomberg *Midrash, Chiasmus and the Outline of Luke's Central Section: Gospel Perspectives*, vol. 3, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1983, 244-247.

3. Лк 9:51-18:14. Центральный раздел Луки, хотя и называется «повествованием о путешествии», содержит меньше указаний на время и место действия, чем другие крупные разделы любого из четырех Евангелий. Зато здесь сконцентрировано больше притчей, нежели в любом другом сопоставимом по длине отрезке текста, причем около двадцати притчей содержатся исключительно в этом Евангелии. Возможно, материал организован тематически, и притчи служат эпиграфами к подглавкам повествования Луки. Например, 11:1-3 объединяет две притчи о молитве (друг в полночь и просящий сын) с Молитвой господней в версии Луки. Лука 13:10-14:24 передает ряд проповедей о «перевернутом Царстве» (места за столом, приглашенные гости и великий пир). 16:1-31 начинается и завершается большими притчами о правильном и неправильном использовании богатства (неправедный управитель и богач и Лазарь), которые соединены несколькими высказываниями на ту же тему<sup>43</sup>.

Последняя тема чрезвычайно развита как в Евангелии от Луки, так и в Деяниях, — иногда кажется даже, что Лука до такой степени подчеркивает физический, от мира сего, аспект спасения, в особенности попечение о бедных и социальной справедливости, что вступает в противоречие с более духовной, не от мира сего, концепцией Марка и Матфея. Но опять же это противоречие преувеличено. Евангелие от Луки более других сосредоточено на проблемах бедняков, однако при этом, как правило, имеется в виду бедный израильтянин, набожный иудей среди развращенного народа.

И обратно: критика богатых у Луки всегда подразумевает безбожность этих людей и никогда — что богатство плохо само по себе<sup>44</sup>. Богатство пробуждает алчность, и анализ редакций Луки справедливо обращает внимание христиан «первого мира» на тающуюся здесь угрозу<sup>45</sup>. Однако вопреки притязаниям марксистских ответвлений либерального богословия, в редакции Луки они не найдут готового рецепта спасения от экономического неравенства.

" По обоим пунктам см. особ.: David P. Seccombe *Possessions and the Pom in Luke-Acls*. Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt B. 6, 1982. Ср.: Thomas E. Schmidt *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*. Sheffield: JSOT, 1987, 135-162.

<sup>15</sup> Среди лучших работ - Waller E. Pilgrim *Good News to the Pom*: Minneapolis: Augsburg, 1981. Более подробно об интересном евангелическом применении богословия освобождения вообще и о Евангелии от Луки специально (стр. 50-59) см.: Thomas D. Hanks *God So Loved the Third World*. Maryknoll: Orbis, 1983.

" Ср. особ.: David Wenham *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*. Sheffield: JSOT, 1984, о притчах в Мф 24-27! "

4. Мф 18:12-14, 23-35; 20:1-16; 21:28-32; 22:1-14; 24:45-25:46. Большинство этих притч присутствует только в Евангелии от Матфея; несколько пришло из Q, но Матфей помещает их в иной контекст, нежели Лука. Все они иллюстрируют непосредственно предшествующие им проповеди Иисуса. Эта схема близко напоминает раввинистический метод иллюстрировать юридические принципы (*галаху*) популярными историями (*агадой*). Почему Иисус не мог использовать тот же прием? Большинство контекстов, если не все, вполне может быть аутентичным<sup>46</sup>. Матфей, чей стиль более других евангелистов напоминает еврейский, вполне мог соединять притчи тематически<sup>47</sup>. В любом случае вклад метода анализа редакций заключается в обнаружении связей между притчами и их контекстом, благодаря чему выделяются основные акценты Матфея.

Притча о заблудшей овце (18:12-14) отражает попечение Бога о всем его народе и объясняет, почему не следует склонять к греху одного из «малых сих» (ст. 6) или «презирать их» (ст. 10). Притча о непростившем слуге (18:23-35) предостерегает, как опасно пренебрегать учением Иисуса о прощении (ст. 21-22). Притча о виноградарях (20:1-16) завершается такой же «моралью» («первые будут последними и последние первыми»), как и обещание Иисуса тем, кто отказался от всего и последовал за Ним (19:30).

Притча о двух сыновьях (21:28-32) отсылает пас к ответу, который получили еврейские вожди, подвергнув сомнению поступки Иисуса (19:23): тогда Он отказался отвечать им прямо, но мы видим, что его поступки санкционированы тем самым Богом, который привечает раскаявшихся грешников и отвергает тех, кто лишь на словах доказывает свою преданность, но не выказывает истинного послушания воле Божьей. «Свадебный пир» (22:1-14) продолжает предшествующий ему рассказ о злых арендаторах (21:33-46), а также показывает, из кого состоит «истинный Израиль»<sup>48</sup>. Вариант эсхатологического дискурса Иисуса у

Матфея заканчивается целым рядом притчей (они занимают главу и несколько стихов следующей), не имеющих параллелей у Марка (24:45-25:46). Здесь продолжается мысль о том, что день и час возвращения Христа неизвестны, — па этой мысли завершился предыдущий раздел дискурса (24:36-44).

<sup>47</sup> Ср. особ.: John Drury *The Parables in the Gospel*, London: SPCK; New York: Crossroads, 1985, 91. Вывод Друри, будто Матфей сочинил притчи, отнюдь не вытекает из этого.

<sup>48</sup> См. особ.: Dillon *The True Israel*, 1-42.

Анализ редакций выделяет существенные различия между евангелистами как во вставленных или пропущенных подробностях, так и в распределении материала. В целом сходство между синоптиками вообще и параллельными местами, в частности, заметно перевешивает различия. Индивидуальные версии поддаются согласованию, а потому вряд ли возможно противопоставлять одно Евангелие другому. В то же время при согласовании часто упускаются из виду особые акценты или нюансы значения, которые стремится передать тот или иной евангелист. И здесь метод анализа редакций вносит необходимые коррективы.

## НЕВЕРНЫЕ ВЫВОДЫ

Однако не столь умеренное применение анализа редакций вводит многих приверженцев этого метода в заблуждение.

Этот метод не только постоянно преувеличивает различия между параллельными местами, но и страдает еще по меньшей мере семью изъянами. Первые четыре связаны с неверными предпосылками, последние три — с неточностями экзегезы.

## Ложные параллели

Подобно тому как анализ форм приходит к неверным выводам о тенденциях традиции, поскольку сопоставляет как параллели схожие, по, скорее всего, относящиеся к разным периодам служения Иисуса притчи, анализ редакций впадает в то же заблуждение (см. выше). Такие пары притчей, как брачный пир и великий пир, таланты и мины, заблудшая и потерянная овца, не дают нам права делать какие-либо выводы об отношении евангелистов к своим источникам, потому что, вполне вероятно, это не настоящие параллели. И все же именно из такого сопоставления были сделаны ничем не обеспеченные выводы о склонности Матфея к аллегоризации и об усилении христологии в его тексте. Многие краткие метафорические высказывания в центральном разделе Луки, вероятно, не зависят от похожих мест у Матфея, — например, маленькие притчи о животных в колоде и о свинье в яме (Лк 14:5, Мф 12:11) или о вооруженном страже и падежном хранителе дома (Лк 11:21-22, Мф 12:29).

## Анализ стиля

Иногда анализ редакций начинается с осуществления весьма сложной задачи: отделить специфические для конкретного евангелиста особенности языка и грамматики от общей синоптической традиции. Только эта последняя рассматривается как часть единого наследия евангелистов, а все остальное приписывается исключительно их творческой фантазии<sup>19</sup>. Подобная ошибка обсуждалась в предыдущей главе: статистика словоупотребления не решает вопрос об аутентичности текста. Опираясь на нее, можно доказывать, что конкретный автор достаточно свободно переписал текст или перефразировал его по-своему, по нельзя делать вывод о наличии или отсутствии источника с идентичной информацией, выраженной иными словами. Древние авторы достаточно свободно переписывали свои источники, причем степень свободы менялась от раздела к разделу<sup>50</sup>, а потому текстуальные разночтения дают нам очень мало данных для суждений об исторической достоверности.

## Богословско-историческая дихотомия

Поразительный пример такого подхода местами встречается в: Gundry *Matthew*. Гораздо более осторожный вариант - Graham N. Stanton *Matthew as Creative Interpreter of the Sayings of Jesus: Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher. Tübingen: Mohr, 1983, 273-287. Оба автора включают значительное число притчей Матфея в список «творческих редакций». Недавний пример исследования отдельной притчи в таком ошибочном ключе - E. I. Freed *The Parable of the Judge, and the Widow (Luke 18:1-X)*. NTS 33, 1987, 38-60.

Tessa Rajak *Josephus: The Historian and His Society*. London: Duckworth, 1983; Philadelphia: Fortress, 1984, 233.

Sanders *Jesus and Judaism*, 179, 281, 320; ср. библиографию в прим. 6 на стр. 385 и прим. 24 на стр. 386.

Сколько бы ни опровергали мнение, будто глава или часть главы, формулирующие свойственное именно этому евангелисту богословское учение, непременно должны быть сочинены им самим и не имеют исторических оснований в жизни Иисуса, искоренить это заблуждение так и не удалось. Оно сказалось на оценке многих притчей Луки, в особенности тех, которые столь дивно передают богословие милосердия «от Луки» (например, притчей о блудном сыне, о фарисее и мытаре). Даже такой внимательный исследователь, как Сандерс, опирается на эти принципы (хотя и с оговорками), пытаясь преодолеть дистанцию

между Иисусом и еврейскими вождями и приписать наиболее «радикальные» характеристики Евангелия позднейшей

Церкви<sup>51</sup>. Эта логика не выдерживает критики. Христианское богословие основано на исторических фактах, а не противодействует им<sup>52</sup>. Мы можем с уверенностью утверждать, что значительная часть материалов любого Евангелия сочетает богословскую ценность с исторической достоверностью<sup>53</sup>.

## Пророчество задним числом

В синоптических высказываниях Иисус часто пророчествует о будущих событиях. Наиболее очевидный пример — предсказание Страстей и эсхатологическая беседа. Однако намеки на будущее встречаются и в притчах. В некоторых, по-видимому, описывается разрушение Иерусалима римлянами в 70 году н.э., и эти подробности считаются редакционными дополнениями, сделанными евангелистами *ex eventu* (после события). Наиболее знаменитый пример — Мф 22:7 (притча о брачном пире), где обиженный царь посылает войска истребить званых гостей, которые убили его слуг, и сжечь их город.

Ничего подобного мы не находим в притче Луки о великом пире. Подробности у Матфея носят явно аллегорический характер (подобная реакция и со стороны гостей, и со стороны царя немыслима в реальном мире), и сходство с историей гибели Иерусалима действительно поразительное. Но если (как мы уже говорили) брачный пир и великий пир не образуют подлинной параллели, тогда первые два возражения «не работают». И третье само по себе не имеет силы — разве что в глазах атеиста, твердо убежденного, что Иисус не мог провидеть будущее.

<sup>51</sup> Более подробно см.: Stewart C. Goetz and Craig L. Blomberg *The Burden of Proof*, в *JSNT* 11, 1981, 44-52, и приведенную там литературу.

<sup>52</sup> См. особ.: Marshall Luke: *Historien and Theologian*, 21-52.

В данном случае имеет смысл задуматься, имел ли в виду Матфей (или Иисус) резню, учиненную римлянами в 70 году н.э. В других притчах с действующими лицами — царями царь символизировал Бога, а не земного правителя. Если эту притчу мы понимаем как аллгорию падения Иерусалима, царь в пей окажется символом римского императора. Вообще-то все другие притчи о каре относятся к последнему суду, а не к политическим событиям.

Кроме того, званые гости должны обозначать людей, отвергших переданное через Иисуса приглашение войти в Царство Небесное, по zelоты, восставшие против Рима, составляли лишь малую часть евреев, не принявших Иисуса. Наконец, в этой притче город был сожжен, а в реальной жизни огнем был уничтожен только Храм, а не весь Иерусалим. Редактор, изобретавший «пророчество» после события, мог бы и поточнее согласовать образ с реальными фактами (ср., например, 2 Вар 7:1, 80:3)<sup>54</sup>.

В силу всех изложенных выше причин уместнее понимать Мф 22:7 как общее описание гибели врагов Божьих в конце времен. Такой выразительный, насыщенный военными метафорами язык широко засвидетельствован и в Ветхом Завете, и в межзаветной истории, а также в раввинистических притчах (ср., например, Суд 1:8, 1 Макк 5:28, Зав Иуды 5:1-5, Сифр Числ 131)<sup>55</sup>.

## Особенности притчей в различных синоптических источниках

<sup>54</sup> Bo Reicke *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem: Studies in the New Testament and Early Christian Literature*, ed. David E. Aune. Leiden: Brill, 1972, 123; J. A. T. Robinson *Reinting the New Testament*. London: SCM; Philadelphia: West-minster, 1976, 19-21.

K. H. Rengstorf *Die Stadt der Mm der (Matt. 22:7): Judentum, Urchristentum, Kirche*. ed. W. Eltester. Berlin: Topelmann, 1960, 106-129. Ср.: Alexander Sand *Das Evangelium nach Möttaus*. Regensburg: Pustet, 1986, 438, со ссылками на Лев 26:31, Ис Пав 6:5, 4 Цар 23:27, Ис 1:7-9.

Michael Goulder *Chanjcterislics of the Parables in the Several Gospels*. JTS 19, 1968, 51-69. Ср. неожиданную поддержку со стороны: Simon J. Kistemaker *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1980, 275-279, и Leland Ryken *How to Read the Bible as Literature*. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 148. Хотя оба эти автора не принимают выводов насчет неаутентичности притчей, эти выводы трудно отделить от теории Гулдера о расхождении между Евангелиями. Выведенный Гулдером процент аллгории в различных притчах также представляется раздутым.

В фундаментальной статье «Характерные особенности притчей в Евангелиях» Майкл Гулдер утверждает, что притчи из особого материала Луки и Матфея столь разительно отличаются от притчей Марка, что их следует считать произведениями евангелистов, а не Иисуса<sup>51</sup>. Марк-де использует преимущественно притчи из жизни природы и простую сельскую обстановку, не проводит резкого контраста между хорошими и плохими персонажами, прибегает к высокому уровню аллгоризации и требует самого обичего и не слишком радикального ответа. Притчи Матфея показывают людей в более пышной или городской обстановке, создают четко выраженный контраст между персонажами, не столь аллгоричны, но так же не слишком конкретны в смысле требуемой редакции. Лука тоже предпочитает «притчи о людях» с резкими контрастами, но действие их происходит в небольших городах, характеры более «земные», гораздо меньше аллгоризации, зато очень конкретное применение.

Однако здесь, как и при анализе Евангелий в качестве мидрашей (см. выше), Гулдер читает свои данные через весьма специфические очки. Некоторые его обобщения отчасти верны, — так, из пяти повествовательных притчей Марка три принадлежат к области природы (сеятель, тайно растущее зерно и горчичное зерно), причем две последние из этих трех, по-видимому, не обнаруживают резких контрастов, — но это еще не дает Гулдеру права выбрасывать как неаутентичные

десятки «притчей с людьми» с более резкими контрастами. Эти притчи как раз и являются наиболее типичными, а три «природные» притчи Марка, скорее, представляют собой исключение (наряду с пшеницей и плевелами, неводом, полем и жемчужиной у Матфея и смоковницей у Луки).

Некоторые обобщения Гулдера попросту неточны: если Мар ку и Матфею принадлежат более аллегорические притчи, — а это правда, — то применение этих притчей, скорее, более конкретно, нежели обобщенно. Почти для каждого случая, когда действие притчи в том или ином Евангелии происходит в деревне, в большом или малом городе, причем для данного Евангелия, как мы полагаем, характерно именно это место действия, поскольку оно проявляет преимущественную склонность к простоте или величию, можно найти в этом же Евангелии исключение, нарушающее выстроенную Гулдером схему

Хотя горчичный «куст» Марка и не превратился в большое «дерево», как у Луки, по все же это — «величайший из кустов» (Мк 4:32; ср. Лк 13:19). Больше всего притчей с царями мы находим у Марка, и у него же — больше всего «природных» притчей. Подобные попытки противопоставить одну группу синоптических притчей другой всегда приводят к плохим результатам (см. ниже). Если провести тщательное исследование языка и стиля, сходство между непараллельными притчами Матфея и Луки подтверждает скорее гипотезы М и L (то есть отдельные источники для особого материала Матфея и Луки), нежели теорию фантазии редакторов. Дело в том, что в этих притчах обнаруживается даже меньше излюбленных слов и оборотов речи того или иного евангелиста, чем в других разделах их текстов<sup>57</sup>.

## Путаница между стилистической и богословской редакцией

Из всех перечисленных до сих пор ошибок эта — наиболее распространенная. Подавляющее большинство расхождений между евангельскими параллелями сводится к незначительным лексическим вариантам, которые можно объяснить стилистическими, а не высоко теоретическими соображениями. Разумеется, любому изменению слова или выражения можно приписать богословское значение, но было бы крайне рискованно искать здесь ключ к изначальному замыслу евангелистов. Приведем два примера из многих десятков.

1. Мф 21:39/Лк 20:15; ср.: Мк 12:8. Большинство комментаторов полагают, что Матфей и Лука изменили ту последовательность глаголов, какая была в притче о злых виноградарях у Марка, при описании участи, постигшей сына, чтобы его судьба совпала с историческими подробностями гибели Иисуса. У Марка сына убивают, а потом выбрасывают из виноградника, а здесь — сперва выбрасывают, а потом убивают, подобно тому как Иисуса сперва вывели за стены Иерусалима, а потом распяли. Но виноградник в притче означает не Иерусалим, а весь Израиль (см. ниже), а Иисуса казнили не за пределами его родной страны. Эта поправка Луки и Матфея кажется случайной, а не значимой.

<sup>57</sup> **Eduard Schweizer** *Zur Sondertradition der Gleichnisse bei Matthäus. Matthäus und seine Gemeinde. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1974, 98-105; Craig L. Blomberg* *The Tradition History of the Parables Peculiar to Luhs Central Section. Ph. D. diss., Aberdeen, 1982, 300-341.*

Если, изменяя порядок слов, евангелисты и руководствовались какими-то соображениями, то соображениями стиля. В изложении Луки мы видим ряд штрихов, направленных на усовершенствование довольно топорного греческого Марка. Он выбросил излишнее «они взяли его» и превратил личную форму глагола в причастие (буквально: «выбросив его из виноградника, убили»). Тем самым более важное событие — смерть сына — выдвигается на первый план и превращается в кульминационный момент именно благодаря тому, что о нем сказано в последнюю очередь<sup>58</sup>. Похожее изменение порядка слов у Матфея, не сопровождающееся грамматическими исправлениями, возможно, указывает, что изменение порядка слов произошло еще в устной традиции или что какая-то версия этой притчи имела в Q, но подтвердить эти гипотезы не в наших силах. Из столь незначительных изменений синтаксиса едва ли возможно делать далеко идущие выводы.

2. Лк 12:42; ср.: Мф 24:45. Притча о верных и неверных слугах передается почти слово в слово у Матфея и у Луки. Почти все вариации ограничиваются подменой одного синонима другим или одной грамматической формы — другой. Однако двум таким заменам обычно приписывалось более существенное значение. В первой фразе притчи вместо обычного слова «слуга» или «раб» Лука употребляет более конкретное «управитель», а вместо прошедшего времени — «поставил его над своим хозяйством» — форму будущего — «который поставит его».

По этой причине многие считали, что Лука ограничивает аудиторию притчи вождями христиан или даже двенадцатью апостолами, которые по своей руководящей позиции во главе ранней Церкви напоминают управителей, поставленных хозяином над прочими слугами. Так, Альфонс Вейзер отмечает: если бы в притче изначально речь шла об управителе, не стоило бы говорить, что хозяин поставил его во главе дома в награду за верную службу, ведь управитель по определению стоит во главе дома. Слово «управитель» стало результатом редакционной правки, оно усиливает аллегоризацию и вместе с тем снижает реализм притчи<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Ср. **оcоб.: Michel Hubaut** *La parabole des vignerons homicides. Paris: Gabalda, 1976, 52.*

<sup>59</sup> **Alfons Weiser** *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien. München: Kosel, 1971, 219.*

Но если бы Лука действительно пытался передать какую-то мысль, вводя в свой рассказ слово «управитель», он бы отказался от дальнейшего использования слова «слуга» (ст. 43, 45, 46). Проблема, нащупанная Вейзером, легко разрешается, если допу-

стить, что управитель уже имел достаточно большую власть над другими домохозяевами, но в результате верной службы его полномочия были значительно расширены. Замена прошедшего времени будущим почти наверняка вызвана стремлением избежать в дальнейшем резкого временного перехода, ведь у Матфея вторая часть рассказа строится в будущем времени (ст. 46, 47, 50, 51).

## Неверное понимание богословия евангелиста

Наряду с ошибочным пониманием стилистических изменений как богословских распространено и другое заблуждение — неверное истолкование богословских нюансов конкретного евангелиста. Часто бывает так, что версия данного евангелиста расходится с параллельной лишь тогда, когда эту версию интерпретируют с точки зрения той предполагаемой тенденции, которая на самом деле может оказаться вовсе не столь характерной для богословия этого евангелиста. Четыре примера помогут завершить обзор тех ситуаций, когда анализ редакций притчей выходит за свои законные пределы.

См. особ.: Craig L. Blomberg *The Law in Luke-Acts*. JSNT 22, 1984, 53-80; M. Max B. Turner *The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts*, в *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan; Exeter: Paternoster, 1982, 99-157.

1. Лк 5:39; ср.: Мк 2:22. В конце короткой притчи о винных мехах Лука помещает дополнительную фразу, не имеющую аналогов у Марка и Матфея: «И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше». Поскольку считается, что Лука относится к ветхозаветному Закону с большим консерватизмом, нежели Марк, многие полагают, будто это дополнение входит в противоречие с более короткой и более радикальной притчей Марка. Лука якобы ищет компромисса между иудаизмом и христианством, который был бы немислим для самого Иисуса. На самом деле внимательное изучение Евангелия от Луки и Деяний показывает, что Лука не менее других синоптиков стремился передать радикальную новизну Благой вести<sup>110</sup>. Поэтому лучше понимать этот стих не как смягчение урока притчи, а как ироническое примечание, отражающее реакцию многих еврейских вождей на Иисуса. Говоря словами Эдуарда Швейцера, «скорее всего, Лука хочет сказать что, к несчастью, людям (включая тех, кому принадлежат слова ст. 33) свойственно держаться за старое, вместо того, чтобы открыться новому призыву Иисуса (ср. 18:8b)»<sup>111</sup>.

2. Лк 12:41-42; ср.: Мф 24:45. Между притчами об управителе и о верном слуге Лука вставляет вопрос Петра, не имеющий параллели у Матфея: «Господи, ты говоришь эти притчи для нас или для всех?» Подобно тому как многие комментаторы рассматривают замену «раба» на «управителя» в ст. 43 (см. выше) как признак того, что Лука сужает адресацию притчи до апостолов или руководителей Церкви, так и за вопросом ст. 41 для многих исследователей открываются дополнительные смыслы.

Предполагаемый ответ на вопрос Петра: Иисус адресует эту притчу в первую очередь ученикам, ибо они, во главе с Петром, получают после смерти Христа власть над его Церковью. Однако из всех евангелистов больше всего собственного материала о Петре дает Матфей (хождение по воде, вручение ключей от Царства, наставление прощать брата до семижды семидесяти раз и т.д.), а Луке это отнюдь не свойственно.

<sup>111</sup> Eduard Schweizer *The Good News according to Luke*. Atlanta: John Knox; London: SPCK, 1984, 112.

<sup>110</sup> Wenham, *Rediscovery*, 57-62.

В ответе-притче Иисуса нет и намек на то, что Он не ожидает хорошего управления для *всех* христиан. Вполне можно предположить, что Лука в данном случае точно передает заданный именно в этой ситуации вопрос Петра. И если Дэвид Уэнхем верно реконструировал эту эсхатологическую беседу, то Мк 13:37 («что говорю вам, то говорю всем, слушайте!») дает более прямой ответ на вопрос Петра<sup>152</sup>. Матфей мог опустить этот краткий обмен репликами как раз потому, что он *никак не* выделяет Петра из числа Двенадцати.

3. Лк 21:31; ср.: Мк 13:29. В предыдущих примерах анализ редакций слишком много извлекал из незначительных дополнений евангелиста к источникам; теперь мы приведем пример, когда слишком много извлекается из пропуска. В отличие от Марка и Матфея у Луки версия притчи о расцветающей смоковнице лишена двух последних греческих слов («при дверях») в конце фразы: «Когда увидите это, знайте, что Царство Божье близко». По этой причине Чарлз Карлстон полагает, что «Царство Божье теперь деэсхатологизируется в соответствии с общей тенденцией Луки воспринимать Царство как содержание евангельской проповеди, а не как подступившую вплотную реальность»<sup>11</sup>.

Переход от незначительных словесных вариаций к столь поразительным выводам, к сожалению, характерен для многочисленных штудий в области анализа редакций. Приведенный пример лишь наиболее выразителен в своей ненадежности. Если Лука хотел затушевать тему наступления Царства, зачем он вообще сохранил фразу «Царство Божье близко»? В столь незначительном отклонении от текста Марка никто бы не заподозрил богословского значения, если б не распространенное мнение, будто Лука в целом развивает концепцию отсроченной парусин. Как мы уже говорили (см. выше), вовсе не проблема точной даты возвращения Христа вынудила раннюю Церковь пересмотреть изложение событий его жизни, и по этому вопросу Лука



отнодь не расходится с ранними стадиями новозаветного богословия<sup>111</sup>. Все авторитеты того времени говорили о скором пришествии Иисуса, однако допускали, что до тех пор должно пройти какое-то время. В свете дебатов по поводу притчи о несправедливом судье Крэнфилд формулирует это так:

Парусил близка... не в том смысле, что она непременно произойдет через несколько месяцев или лет, но в том смысле, что она может состояться в любой момент, и в том, что *главное* историческое событие уже свершилось в служении, смерти и воскресении Христа, а весь остаток истории — это эпилог, отсрочка, дарованная Божьим милосердием, чтобы дать людям время для покаяния, а эпилог по определению не может быть длинным, даже если он растянется на долгое время<sup>112</sup>.

Carlston *Parables*, 82.

Против: Conzelmann *Luke*, 95-136; см. особ.: E. Earle Ellis *Eschatology in Luke*. Philadelphia: Fortress, 1972; Atigustin George *Etudes sur Voeuvre de Lue*. Paris: Gabalda, 1978, 321-347; Emilio Rasco Hans Conzelmann y hi "Historia Salntis": A propositode "Die Mitte, der Zeit"y "Die Apnstelgeschichte. Greg 46, 1965, 286-319.

C. E. P>. Cranfield *The Parable of the Unjust Judge and the Eschatology of Luke-Acls*. S/T 16, 1963, 300-301.

Два других стиха, связанных с притчей Луки, поддаются такому же объяснению. В притче о великом пире хозяин вторично посылает слуг за новыми гостями (14:23), а во введении к притче о минах Лука поясняет, что Иисус рассказал притчу именно для тех, кто думал, будто Царство откроется сразу же (19:11). Оба этих стиха, по-видимому, передают реакцию Луки на отсрочку парусин.

Однако Роберт Мэддокс подчеркивает, что Лука хочет обсудить не сроки пришествия Царства, но его природу<sup>41</sup>. Слугам потребуется лишнее время, чтобы вновь выйти на дорогу искать гостей (в притче о брачном пире у Матфея они выходили один раз), по сути не в этом, а в том, что Бог заботится об отверженных общества (хотя не обязательно видеть в этом распространение Царства на язычников)<sup>57</sup>. Царство Божье не явится немедленно с триумфальным входом Иисуса в Иерусалим, потому что сначала произойдет распятие. Сознательный мессианский акт Христа, севшего верхом на осла (ср. Зах 9:9), не достигнет кульминации в восстании против Рима, как того многие ждали.

"" Robert Maddox *Thr Purpose of Luke-Acls*. Edinburgh: T&T Clark, 1982, 49-50.

"" Упоминание язычников может быть аутентичным: ряд precedентов перечислен у Kenneth E. Bailey *Through Peasant Eyes: Maze. Lucan Parables*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. 101-108. Однако «дороги» и «изгороди» отнюдь не привычные символы; они могут означать, что найдется место для всех израильтян, даже живущих вдалеке от центров благочестия и власти.

1\* Например: Jean Zumstein *La condition du rroyant dans l'evangie selon Matthieu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 280.

4. Мф 24:45-25:13. Многими открытиями анализ редакций обязан исследованиям не только того, как евангелист переделывает свои источники, но также и того, как он организует материал внутри своего Евангелия, однако отсюда проистекают и некоторые ошибки, когда при анализе редакций неверно понимается общий контекст отдельного стиха. Приведем пример: в цепочке притчей Матфей ставит рядом притчу о верном и неверном слуге (из Q) и притчу о десяти девах (только у Матфея). Матфея, как и Луку, часто упрекали в том, что, уже не надеясь на скорое возвращение Христа, он изменил богословие ранней христианской традиции. Так, сохранив предыдущую притчу, где говорится о неведомом моменте возвращения хозяина, он добавил к ней (или даже сам сочинил) следующую за ней притчу о задержке жениха<sup>118</sup>.

По теория, согласно которой евангелисты свободно добавляли материал к своим источникам или опускали какие-то подробности, оказывается обоюдоострой: получается, что не только расхождения между евангелистами отражают сознательно составляемые акценты, но и все, что они сохранили в неприкосновенности, было безусловно ими одобрено. В таком случае Мф 24:45-51 не менее значимо для вести Матфея, чем 25:1-13.

Однако притча о верных и неверных слугах не так уж сосредоточена на мысли о неопределенном моменте возвращения хозяина. Она однозначно предостерегает тех, кто рассчитывает па его *задержку* («если дурной раб говорит себе: "хозяин мой задержался"», — ст. 48). Притча о девах уравнивает это предостережение другим: не надеяться, что Господь вернется *раньше* назначенного срока. Матфей не выделяет ни отсрочку, ни скорый приход: он настаивает на необходимости хорошо управлять народом Божьим и собой все то время, пока Христос не вернется<sup>111</sup>. Это становится совершенно ясно из притчей о талантах и овцах и козлищах, которыми завершается Мф 25.

## ВЫВОДЫ

Эта глава во многих отношениях примыкает к предыдущей. И анализ форм, и анализ редакций помогает понять многочисленные расхождения в оформлении параллельных сюжетов различных Евангелий. Оба метода достаточно субъективны: приятно порассуждать о том, как и почему одно Евангелие отличается от другого, по любой ответ представляет собой в лучшем случае гипотезу. Может быть, удастся обнаружить ключевую тему, которую выделяет тот или иной евангелист, а если бы мы сосредоточились только на стихах, общих для синоптиков, эти нюансы легко было бы угустить. Поскольку эти результаты дает нам преимущественно анализ редакций, а не форм, справедливо утверждение о большей пользе метода анализа редакций.

Но ни тот, ни другой подход не дает нам достаточных причин для того, чтобы принять популярное мнение, будто притчи были

Ср., например: Victor C. Agbanou *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25: Tradition et redaction*. Paris: Gabalda, 1983, 204-205.

до такой степени модифицированы традицией и/или евангелистами, что в них обнаруживаются несводимые подробности или даже конфликтующие между собой богословские модели. Обзор, проведенный в этой главе, обнаруживает поразительную вещь: даже когда следы редактирования совершенно очевидны, версия евангелиста лишь незначительно отклоняется от источника. В подавляющем большинстве случаев параллельные места синоптических Евангелий па удивление похожи.

Разумеется, на это можно возразить, что я подтасовал данные, выведя за скобки сомнительные пары притчей (таланты/мины, свадебный пир/великий пир и т.д.), которые, если принимать их за настоящие параллели, существенно повлияли бы на наш вывод. На самом деле все обстоит с точностью до наоборот: как раз принятие таких пар притчей в качестве параллелей искажает наши данные. Если бы евангелисты считали себя вправе до такой степени менять источники, как пришлось бы им сделать, чтобы превратить притчу о великом пире в историю брачного пира, следовало бы ожидать такой же свободной редакции и в контекстах, которые обнаруживают чрезвычайно высокий процент лексических совпадений и являются безусловными параллелями.

Но ничего подобного не происходит. Мы не натываемся на фрагменты, отмеченные близким сходством и внезапным резким расхождением. Нет, *либо* весь кусок текста решительно «переделан» до такой степени, что мы задаемся вопросом, имеет ли здесь вообще место «параллель», или весь отрывок от начала до конца неразрывно связан с параллельным текстом<sup>70</sup>. И это — наиболее решительный аргумент в пользу консервативной природы традиции передачи и редактирования притчей — более консервативной, чем признается обычно.

Как указывалось ранее, я подробно рассматриваю эту проблему с параллельными притчами у Луки и Марка или Матфея в статье *Wim Is A Parallel Real-ly A Parallel? A Test Case: The Lucan Parables*. 117/46, 1984, 78- 103. Матфей обычно проявляет в редактировании Марка еще больший консерватизм, нежели Лука, так что аргумент *a fortiori* вполне применим к нему.

Второе возражение: евангельская традиция не принимается во внимание вся целиком, а что, если методы редактирования, применяемые евангелистом при обращении с другим материалом, помимо притчей, обнаруживают лексические различия, за которыми стоят несводимые разногласия в богословии? На такой вопрос возможен лишь один ответ: написать книгу вдвое толще этой<sup>71</sup>. Но здесь достаточно будет сказать, что анализ редакций всех трех синоптических Евангелий, свободный от излишне радикальных предпосылок, которыми так часто осложняются эти исследования, не выявил ничего подобного.

Лучшими в этой области можно считать исследования богословия Марка Ральфа Мартина, Луки — И. Говарда Маршалла, Матфея — Р. Т. Франса. Все они вышли в *Contemporary Evangelical Perspectives*<sup>72</sup>. Недавно опубликованный комментарий Карсона к Матфею также учитывает современные данные анализа редакций и при этом трезво разбирает и разумно применяет их<sup>73</sup>. Даже самые либеральные ученые стали теперь более сдержанными и точными в оценках того, на что способен и на что не способен этот метод, нежели были его пионеры. Это заметно как по нескольким замечательным подробным исследованиям<sup>74</sup>, так и по более кратким обзорам<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Этому вопросу я посвятил целую главу в *Historical Reliability*. 113-152.

<sup>72</sup> Ralph Martin *Mark: Evangelist and Theologian*, Exeter: Paternoster, 1972; Grand Rapids: Zondervan, 1973; Marshall *Luke: Historian and Theologian*; R. T. France *Matthew: Evangelist and Teacher*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 1989.

<sup>73</sup> Carson *Matthew*; cp. idem: *Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Reappraisal*. JETS 25, 1982, 161-174; idem *Christological Ambiguities in the Gospel of Matthew: Christ the Lord*, ed. Harold I. Rowdon. Downers Grove and Leicester: IVP, 1982, 97-114.

Например, Graham N. Stanton *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980*. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 25.3, ed. W. Haase. Berlin: de Gruyter, 1985, 1889-1951; Fitzmyer *Luke I IX*, 143-258.

<sup>74</sup> Reith F. Nickle *The Synoptic Gospels: An Introduction*. Atlanta: John Knox, 1981; London: SCM, 1982, 55-81; Jarnes L. Mays *Interpreting the Gospels*. Philadelphia: Fortress, 1981. Ср. также: цикл статей в *Themelios* 14.2 (1989) о недавних исследованиях отдельных Евангелий.

<sup>75</sup> Blomberg *Harmonization*.

Но можно сформулировать эту мысль и более убедительно. Согласование Евангелий и анализ редакционных различий — не взаимоисключающие, а взаимодополняющие методы<sup>76</sup>. После полной сверки всех лексических вариантов, которыми различаются между собой параллельные места, мы не нашли ни единого примера, заставляющего поставить под сомнение достоверность Евангелий, если под достоверностью понимать определенный стандарт точности, соответствующий культурной среде и ожиданиям авторов и их изначальной аудитории.

Библейское богословие должно иметь законное преимущество перед систематическим: каждого евангелиста нужно выслушать индивидуально, прежде чем пытаться составить из их повествований «жизнеописание Христа», — но обе задачи вполне разумны и насущны<sup>77</sup>. Индивидуальные богословия евангелистов никогда не входят в неразрешимый конфликт друг с другом или с предшествующей традицией, а потому синтез их идей будет возможен несмотря на существенные различия, которыми придется пожертвовать ради синтеза.

Косвенное подтверждение этих выводов мы находим во многих новых исследованиях притчей: хотя их авторы не критично

принимают как данность историческую недостоверность Евангелий и потому не могут вернуться к более традиционным методам истолкования, они крайне неудовлетворены методами анализа форм и анализа редакций и потому обратились к сравнительно новым инструментам литературоведения и герменевтики в поисках более глубоких открытий. На этих открытиях будет сосредоточено внимание в последней главе первой части.

<sup>7</sup> См. особ.: D. A. Carson *Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology, in Scripture and Truth*, 65-95.

#### ГЛАВА 4

### НОВЫЕ ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЕ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ

С главы второй по главу третью мы отстаивали два основных тезиса: приписываемые Иисусу притчи синоптических

Евангелий аутентичны и представляют собой аллегории. Называя притчи аллегориями, мы не имеем в виду, будто каждая их деталь означает нечто иное, но по крайней мере некоторые детали каждой притчи имеют метафорическую нагрузку и отсылают ко второму уровню значения. Особенно это касается притчей, иллюстрирующих различные аспекты Царства Божьего.

Исследователи со времени Юлихера и до наших дней так и не сумели избежать аллегорического истолкования притчей, хотя всячески отрекались от подобного метода истолкования. Это происходит даже в том случае, когда притчи вырывают из родного контекста, а если мы признаем, что нет оснований отвергать «мораль» притчи, приведенную в самом Евангелии, аллегорическая природа притчей становится еще более очевидной.

Анализ форм и анализ редакций предлагают убедительные объяснения различий, обнаруживаемых в параллельных изложениях притчей, но все попытки отвергнуть аутентичность той или иной части притчи оказываются несостоятельными. Главным образом эти исследователи отказываются признавать «мораль» притчи, — приписывать ли ее Иисусу или евангелисту, — потому, что, на их взгляд, она неадекватно передает *единственную* суть притчи. Как только мы приходим к выводу, что «мораль» зачастую имеет совершенно иное назначение, этот довод также утрачивает силу. Во многих случаях «мораль» выделяет одну из двух или трех главных тем притчи, в соответствии с ролью одного из ее двух или трех главных персонажей. В других случаях «мораль» не предлагает истолкования, а применяет притчу к конкретной ситуации. Более подробно эти принципы будут разобраны в экзегезе Части II.

Для многих исследователей Нового Завета, не специализирующихся на притчах, книга Иеремиаса остается основным пособием в этой области. Те, кто погружался глубже в эту проблему, наталкиваются на неисчерпаемый поток литературы, — ничего подобного Иеремиас и вообразить себе не мог. В некоторых кругах анализ редакций и анализ форм давно считаются устаревшими, и их место заняли новые парадигмы, позаимствованные из светского литературоведения. В данной главе мы не ставим задачи подробно описывать эти методы. Мы сосредоточимся на тех способах, которыми новейшие методы исследования притчей подтверждают или ставят под сомнение два наших главных тезиса<sup>1</sup>.

Из всех перечисленных здесь методов только «новая герменевтика» не связана с литературной критикой, а представляет собой ответвление современной философии. Новая герменевтика, расцветшая в 1960-е годы и в кругах исследователей Нового Завета связанная с именами Эрнста Фукса, Герхарда Эбелинга, Ханса-Георга Гадамера и Эберхарда Юнгеля, — это движение, в котором идея субъективности процесса истолкования библейских текстов берет верх над традиционным поиском объективности<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Более подробный, хотя и выборочный обзор недавних дискуссий см.: Norman Perrin *Jesus and the Language of the Kingdom*. Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1976, 89-193; Wolfgang Harnisch *Die Metapher als heuristisches Prinzip: Neuerscheinungen zur Hermeneutik der Gleichnisreden Jesu*. VF 24, 1979, 53-89; Pheme Perkins *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist, 1981.

<sup>2</sup> Два лучших кратких введения в метод — это: Anthony C. Thiselton *The New Hermeneutic*, в *New Testament Interpretation*, ed. I. Howard Marshall. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1977, 308-333, и William G. Doty *Gon-temporary New Testament Inticipation*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972. 28-51. Более подробно см.: Robert W<sup>T</sup>. Funk *Language, Hermeneutic and Word of God*. New York and London: Harper & Row, 1966.

В техническом смысле новая герменевтика стремится преодолеть традиционный разрыв между субъектом (комментатор) и объектом (текст) путем «слияния уровней» текста и комментатора. Иными словами, этот метод пытается понять, каким образом «текст истолковывает читателя», нарушая унаследованные читателем предпосылки (этот процесс обычно именуется «событием языка»), вместо того чтобы просто изучать те способы, какими читатель истолковывает текст, находя в нем именно то, что искал.

до-понимание

новое понимание



Большинство исследователей ныне признают этот принцип, хотя и предостерегают против его крайностей. В исследование Библии теперь, как правило, входит определение «герменевтического круга» (или, лучше, «спирали»), с помощью которого истолкователь постоянно стремится сохранить приоритет текста, корректируя свое неверное понимание, даже когда сам он доминирует над текстом, истолковывая и проясняя его для других читателей<sup>4</sup>. Эту процедуру можно отобразить на диаграмме:

дальнейший синтез

столкновение с текстом

новая интеракция  
с текстом

дальнейшее чтение

При изучении Евангелий методом новой герменевтики в поле исследования чаще всего попадают притчи, поскольку Иисус пользовался ими как раз для того, чтобы ниспровергнуть современные ему традиционные верования. Притчи также противостоят общепринятым представлениям о богословском языке и принципам проповеди. Иисус не обращался к своей аудитории с универсальными истинами, чтобы затем ниспровергать их, — он рассказывал притчи!

<sup>4</sup> Этот метод следует принципиально отличать от порочного круга, когда интерпретатор ошибочно предвосхищает собственные выводы. Герменевтическая спираль новой герменевтики вводится именно в качестве противоядия против процесса наводящих вопросов.

Более того, Иисус предпочитал метафоры прямым высказываниям. В главе 1 мы уже обсуждали традиционное значение «метафоры» (как фигуры речи вообще, так и конкретного типа сопоставления без сравнительного союза в отличие от обычного сравнения). Новая герменевтика и родственные ей движения философии языка и литературоведения ввели третье важное значение для термина «метафора», которое получило всеобщее распространение<sup>4</sup>. В этом значении метафора принципиально противопоставляется аллегории, а потому это употребление слова «метафора» заслуживает особого рассмотрения.

## Новая концепция метафоры

<sup>4</sup> Библиография чрезвычайно обширна. David S. Miall, ed. *Metaphor: Problems and Perspectives*. Bighlton: Harvester; Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1982, — полезный и сравнительно недавний обзор с литературоведческой точки зрения; Samuel R. Levin *T/uu Semantic of Metaphor*. Baltimore and London:

Johns Hopkins, 1977, — подробный лингвистический анализ; Mark Johnson, ed. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1981, — полезный обзор и анализ философских альтернатив. См. также: весь номер *New Literary History* 6, 1974, fascicle 1, и *Critical Inquiry* 5, 1978, fascicle 1. Многие статьи из последнего издания воспроизведены в Sheldon Sacks, ed. *On Metaphor*. Chicago and London: Univ. of Chicago Press, 1978.

<sup>5</sup> Стандартные работы в данной области: Ernst Fuchs *Studies of the Historical Jesus*. London: SCM; Naperville: Allenson, 1964; Eberhard Jüngel *Paulus und Jesus*. Tübingen: Mohr, 1962, 87-174; Eta Linnemann *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. London: SPCK, 1966 [= *Jesus of Nazareth: Parables: Introduction and Exposition*. New York: Harper & Row, 1997].

Хотя другие представители новой герменевтики проводили более подробные экзегетические исследования притчей<sup>5</sup>, вряд ли мы могли бы указать более выдающегося поборника понимания притчи как метафоры, чем Поль Рикер. Рикер перечислил шесть различий между традиционным и современным пониманием термина «метафора», во всех шести случаях отстаивая современный подход. 1) Как основную единицу смысла нужно рассматривать не отдельное слово, а все предложение. 2) Метафора — это не отклонение от буквального значения слова, а создание напряжения путем сопоставления слов, которые обычно не вступают в сочетание друг с другом («этот человек — волк», «добрый са-марянин»). 3) Понимание метафоры возникает не из выявления сходства между буквальным и переносным значениями включенных в нее слов, а из ощущения шока, вызванного сочетанием обычно несовместимых слов. 4) Поэтому метафоры — не подмена буквального языка, а семантическая инновация. 5) Их нельзя

перевести языком пропозиций, как обычно пытаются сделать. 6) Поэтому метафора — не просто литературное украшение, а способ передачи информации о реальности<sup>6</sup>.

Если «новый» взгляд на метафору верен, то, будучи метафорами, притчи не могут быть также аллегориями. Детали притчей не могут означать нечто иное, что можно было бы подставить на их место, — например, царь вместо Бога или слуги вместо ангелов. Это свойственно сравнению (где ясно сказано, что одна вещь «похожа» на другую), а не метафоре.

Вот почему противопоставление притчи и аллегии сохраняется, как во времена Юлихера и Иеремиаса. Но в отличие от Юлихера и Иеремиаса никто больше не пытается сводить притчу к одной главной теме<sup>7</sup>. Метафоры попросту нельзя передать неметафорическим языком: значение в них неотделимо от формы. Если перефразировать слова «этот человек — волк» как «этот человек — авантюрист» (или «он злобен», «агрессивен», «склонен к конкуренции»), произойдут значительные потери не только выразительности, но и содержания, поскольку ни одна такая подмена не передаст все нюансы, подразумевавшиеся в фигуре речи.

<sup>6</sup> Paul Ricoeur *Biblical Hermeneutics*. ScmeiaA, 1975, 27-148, особ. 76-77. См. также idem *The Rule of Metaphor*. Toronto and London: Univ. of Toronto Press, 1977, особ. 173-215, где Рикер излагает более детализованный подход, допуская в определенных контекстах наличие несводимых когнитивных элементов в метафоре. Более подробный обзор «старых» и «новых» представлений о метафоре см.: J. J. A. Mooij *A Study of Metaphor*. Amsterdam: North Holland, 1976, 29-38.

<sup>7</sup> Именно за это Норман Перрин критикует Иеремиаса, работу которого он впрочем весьма высоко ставит. С точки зрения Перрина, «притча как таковая не содержит "сообщения"» [*Jesus*, 106].

<sup>8</sup> Термин «перформативный» в этом значении следует отличать от более общего понятия о перформативной природе языка (т.е. любое высказывание преследует какую-то цель). Первые исследования «речевых актов» языка (включая высказывания, команды, вопросы, выражение желаний) — это J. L. Austin *How to Do Things with Words*. Oxford: Univ. Press; Cambridge, Mass.; Harvard Univ. Press, 1962; и John R. Searle *Speech Acts*. Cambridge: Univ. Press, 1969.

Прибегнув к языку философии, мы можем сказать, что притчи, подобно метафорам, «перформативны», а не «пропозициональны», — то есть они не передают информации, а осуществляют некий акт: обещают, предостерегают, сообщают дар или призывают к чему-то<sup>8</sup>. Например, по мнению Эрнста Фукса в притче о виноградарях (Мф 20:1-16) Иисус *ручается* (здесь и ниже выделено мною. — К. Б.), что «разочарование не постигнет тех, кто перед лицом обвинения возложит свои упования на акт Божьего милосердия», и *определяет*, что «за эту веру Он даст человеку все остальное»<sup>9</sup>. Выделенные курсивом глаголы как раз и обнаруживают разницу между такого рода экспозицией и комментарием, который ищет в притче основные темы в виде универсальных принципов. Новая герменевтика описывает действие притчей, а не их значение.

Бернард Скотт не менее последовательно применял эту процедуру, подчеркивая, что он не копается в значении притчей, а рассуждает «о» них в надежде облегчить доступ к «доконцептуально-му» уровню<sup>10</sup>. Джон Донахью озаглавил вводную главу недавно опубликованной книги «Как значит притча?», поскольку он не рассчитывает точно определить, что значит притча<sup>11</sup>. С этих позиций Салли Тесселл утверждает: «Когда критика спрашивают о "значении" поэтической метафоры, он в итоге бывает вынужден повторить эту строку, если не все стихотворение целиком, потому что сказать, что же было сказано, можно только теми словами, которые были выбраны, чтобы это сказать»<sup>12</sup>. Если главные темы притчи нельзя передать даже простыми высказываниями, то тем более это не удастся с помощью развернутых аллегорических уравниваний.

## Критика нового учения о метафоре

<sup>10</sup> Fuchs *Jesus*, 37.

<sup>11</sup> B. B. Scott *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*. Philadelphia: Fortress, 1981, 12-18. В книге *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress, 1989, 420, он пишет: «Я предпочитаю не акцентировать значение притчи, а сосредоточиться на том, как она создает это значение».

<sup>11</sup> John R. Donahue *The Gospel in Parable*. Philadelphia: Fortress, 1988. 1-27.

Sallie M. TeSelle *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*. Philadelphia: Fortress: SCM, 1975. 49.

Этот новый герменевтический подход к анализу метафор во многом оказался весьма ценным. С первыми двумя положениями Рикера трудно не согласиться, но отсюда, вопреки его мнению, отнюдь не проистекает решительный разрыв между аллегорией и метафорой. Мы готовы признать, что слово само по себе не может означать ничего, кроме самого себя, и нуждается в полном значимом контексте, то есть — предложении<sup>13</sup>. В притчах Иисуса часть контекста *непременно* включает шокирующее сочетание несочетаемого, — таким сочетанием в глазах иудеев был, например, акт милосердия со стороны самарянина.

Но хотя самарянин играет непривычную роль в этой истории, он сохраняет и символическое значение<sup>14</sup> — «наиболее ненавистный враг»<sup>15</sup>. Вопрос о том, считать ли притчу о добром самарянине настоящей притчей или же примером, несколько усложняет проблему и мешает делать обобщения, как многие пытались<sup>16</sup>. С более типичными сравнениями, — когда царь означает Бога, как во многих притчах Иисуса и раввинов, — дело обстоит проще.

<sup>13</sup> Метод «анализа дискурса» ныне признает абзацы и другие крупные единицы даже более фундаментальными для структуры языка и речи, нежели отдельное предложение. См., например: Robert D. Bergen *Text as a Guide to Authorial Intention: An Introduction to Discourse Criticism*. JETS 30, 1987, .327-336.

<sup>14</sup> Сами литературоведы не могут дать единого определения «символа». В данной книге мы принимаем более широкое определение, сформулированное Гаєм Клиффордом в *The Transformation of Allegory*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974, 11: «Предмет или событие, выступающие вместо чего-то другого, как правило, большего или более значимого». Если принять более узкое определение Филиппа Уилрайта *Metaphor and Reality* Bloomington: Indiana Univ. Press, 1962, 92, где добавлено требование, чтобы замещающий элемент был «относительно стабильным и повторяющимся», то, разумеется, добрый самарянин не может быть символом. Однако большинство авторов именуют «символами» Уилрайта «устойчивыми символами». Rene Wellek and Austin Warren *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace & World, 1956; London: Jonathan Cape, 1966, 189, предпочитают разграничение между «образами», которые могут быть использованы однократно, как метафора, и «символами», которые возникают постоянно. Здесь «образ» и «символ» достаточно часто используются в одном и том же смысле, подменяя друг друга.

<sup>15</sup> Как по умолчанию признают и сторонники этого метода. Ср. особ.: Robert W. Funk *The Good Samaritan as Metaphor*. Semeia 2, 1974, 74-81.

<sup>16</sup> Ср., например, другие точки зрения, представленные в *Semeia* 2, 1974, — номер полностью посвящен исследованиям этой притчи.

Однако и здесь вполне можно применить принцип Рикера: только весь контекст предложений, описывающих действия данного персонажа, может показать, что (или кого) он представляет в данной конкретной притче. С особой очевидностью этот принцип действует применительно к рабам в притчах Иисуса и раввинов: иногда они означают ангелов, иногда — людей Божьих, иногда — неверующих, а часто просто играют служебную роль и не несут собственного значения. В каждом конкретном случае истолкование возможно лишь с учетом всего контекста.

Пункт (з) еще важнее. В противовес Додду и Иеремиясу, делавшим акцент на реализме образного строя притчей, Рикер подчеркивает их «экстравагантный» язык. Не каждый день отцы выбегают навстречу блудным сыновьям, люди, устраивающие пир, крайне редко приглашают к себе отбросы общества, землевладелец, потерявший рабов от рук обнаглевших арендаторов, вряд ли стал бы посылать к ним единственного сына, подвергая его такой опасности!<sup>17</sup>

Но мы бы предпочли говорить об этой «экстравагантности» не намеками, как Рикер, который вводит понятие «пограничного» языка, отражающего натиск трансцендентального на повседневную жизнь (для поколения, уже не верящего в сверхъестественное, притчи Иисуса остаются откровением), а рассматривать необычные черты притчей как наиболее явное проявление их аллегорической природы. Большинство отцов не бросаются навстречу блудным сыновьям, — но так поступает Бог. Если в отце мы видим Бога, проблема отпадает. Это же относится к поведению устроителя пира и богатого землевладельца.

<sup>17</sup> Ricoeur *Biblical Hermeneutics*. 115. Ср.: подробный список таких «несообразностей» в Norman A. Huffman *Atypical Features in the Parables of Jesus*. JBL 97, 1978, 207-220.

<sup>14</sup> Ср.: замечательные примеры в Gordon D. Fee and Douglas Stuart *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids: Zondervan, 1982; London: Scripture Union, 1983, 113; David Wells *Prayer: Reheating Against the Status Quo*. Christianity Today 23, 1979, 1465. О нарративной проповеди вообще см. великолепное обсуждение в James E. Massey *Designing the Sermon*. Nashville: Abingdon, 1980, 35-49.

С пунктами 4-6 дело обстоит сложнее, поскольку здесь скрыты неправильные предпосылки. Каждый из этих пунктов предлагает ложную дихотомию. Я готов признать, что метафоре нельзя подобрать адекватную замену, невозможно перевести ее языком пропозиций или рассматривать как риторические блески, поскольку при этом придется пожертвовать существенной

частью смысла и выразительности образа. Столь же очевидно, что современная проповедь много бы выиграла благодаря умелому осовремениванию притчей или смене устаревших реалий на новые декорации, — они могли бы воздействовать на аудиторию так, как в свое время воздействовали притчи Иисуса<sup>18</sup>.

Но хотя метафоры не сводимы к пропозициям или к искусственным украшениям речи, и то, и другое в них присутствует. Сам Рикер признает это, однако не желает отказываться от противопоставления притчи и аллегории<sup>19</sup>. Здесь новая концепция метафоры становится ошибочной в силу по меньшей мере шести причин.

/. *Перформативный язык предполагает наличие некоторых пропозициональных истин*<sup>20</sup>. Никакой дар невозможно вручить, не подразумевая при этом определенных высказываний («У меня есть такая-то вещь», «Я хочу, чтобы она принадлежала тебе», «У меня есть право и возможность бесплатно передать тебе права собственности» и т.д.). Поскольку при попытке кратко сформулировать содержание притчи комментаторы, как правило, передают пропозициональное значение по-разному, очевидно, что при «переводе» метафоры что-то утрачивается безвозвратно. С другой стороны, эти краткие формулы, созданные независимо друг от друга, обнаруживают настолько близкое сходство, что мы понимаем: метафорическое значение может быть достаточно точно передано прямым дискурсом<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Ricœur *Biblical Hermeneutics*, 80: «Непереводимость метафор не означает, что они не могут быть перефразированы, однако такого рода парафразы неисчислимы и не могут исчерпать разнообразия смыслов». Однако в главе первой были высказаны весьма схожие соображения о природе аллегории (см. выше).

<sup>19</sup> Thiselton *New Hermeneutic*, 326. См. idem: *The Two Horizons*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 443. Позднейшие работы Тиселтона, несомненно, отличаются большим пониманием и проникновением в новую герменевтику и близкие к ней проблемы, и он позволяет себе критиковать лишь после весьма внимательного рассмотрения чужой позиции. Kevin J. Vanhoozer *The Semantic of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms: Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan; Leicester: IVP, 1986, 53-104, рассматривает различные определения слова «пропозиция» в современной философской литературе и приходит к выводу, что этому термину следует вернуть «обычное значение» — то, что текст «высказывает», «о чем» этот текст (91-92).

<sup>20</sup> См. особ.: A. C. Thiselton *The Parables as Language-Events: Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy*. S/T 23, 1970, 437-468.

2. *Современное восприятие метафоры как неотъемлемой части литературного окружения идет вразрез с учением новой герменевтики об автономности притчи*<sup>22</sup>. Если, как я уже говорил, комментарий, сопутствующий притче в Евангелии, отражает подлинные намерения Иисуса, этот контекст необходимо принимать во внимание. Однако большинство этих комментариев по природе своей в высшей степени пропозициональны: «Всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк 18:14); «Так бывает радость у Ангелов Божьих и об одном грешнике кающемся» (15:10) или «Кому дано много, много и потребуется» (12:48).

По большей части новая герменевтика строит свои изыскания на фундаменте, заложенном ранними излишне критическими исследованиями притчей, которые отвергали столь обобщенную «мораль». Но если выбить из-под ног новой герменевтики это основание, возведенное на шатком фундаменте, здание также обрушится. Рикер полагает, что притчи можно перевести на язык других библейских видов дискурса о Царстве Божьем, в частности, пословиц и пророчеств<sup>23</sup>. Однако значительная часть новозаветного дискурса о Царстве строится пропозиционально (па-пример, о том, что оно было сперва предложено иудеям, а затем эллинам), и по крайней мере часть неоспоримо аутентичного учения Иисуса также изложена пропозиционально (например, Царство уже близко, оно уже «наступило»). Рикер проявил бы большую последовательность, если бы допустил возможность и такого «перевода» притчей.

Wayne C. Booth *Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation*. *Critical Inquiry* 5, 1978, 60, заходит еще дальше и утверждает, что метафору «нельзя оценивать вне контекста».

<sup>21</sup> Ricœur *Biblical Hermeneutics*, 10E Ср.: David Tracy *Metaphor and Religion; The Test Case of Christian Texts*. *Critical Inquiry* 5, 1978, 101-102: «Нет необходимости полагать, будто такое истолкование метафорической природы притчей Иисуса не оставляет возможности для применения концептуального, богословского языка, сохраняющего герменевтическое родство с изначальной христианской метафорой. Более того, строго богословский дискурс позднейшего языка Нового Завета сохраняет такого рода герменевтическое родство». Если позднейшие новозаветные авторы имели право поступать так, почему бы самому Иисусу не истолковывать свои притчи таким образом?

3. *Категорическое разграничение сравнений и метафор не подтверждается тем обстоятельством, что многие евангельские притчи, построенные в виде сравнений («Царство Божье подобно...»), по функции не отличаются от притчей в виде чистых метафор (без сравнительного союза)*<sup>24</sup>. При передаче евангельской (а также раввинистической) традиции вводные формулы чаще сокращались или вовсе опускались, нежели добавлялись к уже существующей истории. Поэтому вполне вероятно, что изначальной формой притчи было сравнение, а не метафора. Притчи с менее выраженными сравнениями и подменами не перестают быть аллегорическими, но выигрывают в сжатости и выразительности.

4. *Способность притчей создавать «языковое событие», бросая, решительный вызов традиционным верованиям, отличает такого рода метафоры от более загадочных образов, с трудом поддающихся переводу на язык пропозиций*. Чтобы убеждать слушателей, притча должна передавать некое содержание. Таинственные загадки не поддаются концептуализации, но зато оставляют аудиторию в неуверенности, как следует реагировать на них. Притча, событие языка, призывает к действию — подсчитать цену ученичества (Лк 14:28-33), возрадоваться преизобильной милости Божьей (Лк 15:3-7), стать верными управ-

телями всего того, что поручает нам Бог (Мф 25:14-30).

<sup>14</sup> См.: Jonathan Culler *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981, 207-208, о трудностях проведения четкого разграничения между метафорой и сравнением вообще. Ср.: Booth *Metaphor*, 55. Противоположное мнение, например: Perrin *Jesus*, 135.

<sup>25</sup> Booth *Metaphor*, 55. Ср.: Arnos Wilder *Jesus' Parables and the War of Myths*, ed. James Breech. Philadelphia: Fortress; London: SPCK, 1982, 31-32.

Чтобы предъявлять людям такие требования, притчи должны сообщать им некие пропозициональные истины. Говоря словами Вейна Бута, как бы ни обстояло дело с другими типами метафор, те метафоры, которые применяются в риторике как орудие убеждения, составляют часть «коммуникации в контексте, который раскрывает заранее определенное содержание, и это содержание можно пересказать другими словами, можно распознать и реконструировать в стабильных и конкретных смыслах, составляющих часть этого содержания»<sup>25</sup>. Здесь опять же новая герменевтика противоречит самой себе. Если она настаивает на «языковом событии», ей придется допустить существование пропозициональных истин в притчах.

5. Некоторые типы метафор допускают замену с большей готовностью, чем другие, в особенности те метафоры, которые сводятся к субъектам или с точки зрения словесного выражения — к существительным<sup>21</sup>. Это в первую очередь относится к притчам. Действия персонажей притчи передаются глаголами с буквальным значением (эти люди просят, посылают, раскаиваются, служат и т.д.). Изменения происходят только в идентификации персонажей (то есть в существительных). Даже Макс Блэк, чья работа *Models and Metaphors* широко прокламируется в качестве пособия по новой теории метафоры, признает, что «лишь очень малое число» так называемых метафор подпадает под интересующую его категорию несводимых, непропозициональных образов<sup>27</sup>.

6. Наконец, самые усердные попытки последовательно избегать при истолковании притчей пропозиций не дают результата. Анализ притчи о добром самарянине Скотт завершает такими словами: «Содержание притчи можно сформулировать так: чтобы войти в Царство, нужно упасть в ров и позволить смертельному врагу спасти себя». Хотя это высказывание не слишком традиционно, оно безусловно пропозиционально. Понимая это. Скотт спешит добавить: «Разумеется, формулируя содержание притчи таким образом, мы рискуем упустить часть смысла. Чтобы вполне понять ее, нужно войти в притчу и ощутить, как резонируют ее контуры»<sup>28</sup>.

<sup>15</sup> См. особ. Mooij *Metaphor*, 129-131.

<sup>27</sup> Max Black *Models and Metaphms*. Ithaca: Cornell, 1962, 45-46.

<sup>28</sup> Scott *Jesus*. 29. Ср.: Mary A. Tolbert *Perspectives on the Parables*. Philadelphia: Fortress, 1979, 42, о таком же противоречии у TeSelle.

<sup>16</sup> Этот жанр сделался еще более жестко пропозициональным с появлением книг и статей, делящихся на маленькие главки и не имеющих подзаголовков, четкого перехода от одной части к другой и обычного потока повествования. См. особ. многочисленные публикации в журнале *Semeia*. Ср. также: Eberhard Jüngel *Metaphorische Wahrheit*, в *Metapher*, ed. Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel. München: Kaiser, 1974, 119-122, — свое учение о не-пропозиционной природе метафоры он считал уместным изложить в виде 25-ти пропозициональных тезисов.

Однако «риск упустить часть смысла» — это очень далеко от исходного пункта Скотта, ведь исследователь решительно отрицал самую возможность передать хотя бы часть смысла с помощью таких обобщенных высказываний. Даже забавно, что практически все обличения пропозиционального языка и восхваления метафоры в новой герменевтике изложены в книгах и статьях, написанных сугубо пропозициональным, неметафорическим языком<sup>29</sup>. Учитывая метафорическую природу притчей, их богословие должно было бы быть богословием в виде повествования, многократного пересказа притчей современным метафорическим языком. Конечно, прежде чем применить метод на практике, нужно его описать, но прошло уже два десятилетия, и мы вправе удивляться, что ни один представитель новой герменевтики еще не написал такой повести.

Новая герменевтика внесла ценный вклад в изучение притчей, но не опровергла их пропозициональной, а тем самым и аллегорической природы. Повторяю: я не утверждаю, будто адекватный неметафорический пересказ дается просто и может исчерпать содержание притчи, но он может передать значительную часть ее смысла, а потому пропозициональный пересказ остается вполне законным и полезным средством<sup>30</sup>.

## СТРУКТУРАЛИЗМ

Ср.: Edmund Clowney *Interpreting the Biblical Models of the Church: A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology: Biblical Interpretations and the Church*, ed. D. A. Carson. Exeter: Paternoster, 1984; Nashville: Thomas Nelson, 1985, 96-97. Два наиболее подробных сопоставления метафоры и притчи являются также наиболее эзотеричными. Mogens S. Kjærgaard *Metaphor and Parable*. Leiden: Brill, 1986, проводит разграничение между нынешними, несовершенными и совершенными метафорами, утверждая, будто лишь эти последние подлежат пропозициональному парафразу, а оригинальные притчи Иисуса не подпадают под эту категорию. Однако автор не замечает, что притчи Иисуса, несмотря на приданный им новый поворот, полны устойчивых символов, которые в определенных подробностях поддавались традиционному истолкованию, и благодаря этому притчи приобретали некоторые свойства совершенной метафоры. Edmund Arens *Kommunikative Handlungen: die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungslehre*. Düsseldorf: Patmos. 1982, гораздо более убедителен со своей теорией притчей как речевых актов, которые должны быть привязаны к определенному контексту и нести конкретные пропозициональные истины.

Как бы ни отличались на первый взгляд приверженцы новой герменевтики от более традиционной историко-аналитической экзегезы, обе школы согласны в том, что задачи комментатора выходят за пределы анализа текста. Прежние исследователи биб-



лейской и светской литературы искали замысел автора в написанных им словах, но теперь представителей этого подхода осталось крайне мало<sup>41</sup>. В светском литературоведении в первые десятилетия XX века давний интерес к намерению автора был позабыт с возникновением так называемой «новой критики» или формального метода.

Новая критика сосредотачивает свое внимание почти исключительно на структуре и форме литературного произведения, не считая нужным опираться при его истолковании на информацию о жизни автора и его эпохе. Одно из течений формализма, включившее в себя достижения из области лингвистики и антропологии, получило известность под именем «структурализма». Этот метод истолкования намеренно пренебрегает историческим фоном текста, а вместо этого ищет в художественном вымысле всех времен и народов универсальные общие черты, которые несут фундаментальное значение текста независимо от того, осознает это автор или нет<sup>32</sup>.

Широкое признание среди исследователей Нового Завета структуралистские методы получили только в последние пятнадцать лет. Неудивительно, что в первую очередь эти методы начали применяться к притчам, ведь притчи — наиболее очевидный пример художественного вымысла в Евангелиях. Появились подробные специальные работы, насыщенные терминологическим языком и анализирующие «глубинную структуру» притчей — сложные отношения между эпизодами или фазами конкретного сюжета, функции, мотивы и взаимодействия между главными персонажами и предметами повествования и в особенности виды оппозиций и их разрешение (если оно происходит) в развитии повествования<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> По ср.: Helen Gardner *The Business of Criticism*. Oxford: Clarendon, 1959, 75; Walter C. Kaiser, Jr. *Toward an Exegetical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1981, 106-114.

<sup>32</sup> Стандартным введением в структурализм служит Jonathan Culler *Structuralist Poetics*. Ithaca: Cornell; London: Routledge & Kegan Paul, 1975. О том, как это движение отражается в других отраслях знания, см.: Jean-Marie Benoist *The Structural Revolution*. London: Weidenfeld & Nicolson; New York: St. Martin's, 1978.

<sup>33</sup> Daniel Patte *The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary on Matthews Faith*. Philadelphia: Fortress, 1987, помогает выявить множество оппозиций и Матфея, в том числе между персонажами притчей.

Ценность такого рода анализа неоднородна. Имеет смысл разделить разговор о структурализме на три темы: а) идеология, которая считает себя единственно возможным методом истолкования литературы; б) метод изучения определенных структур, лежащих в основе текста; хотя более традиционные методы истолкования текста обычно пренебрегают этими структурами, сами по себе эти методы вполне совместимы со структурализмом; и с) метод исследования определенных внешних характеристик текста и связей между ними, которых, как правило, не замечают другие методы<sup>34</sup>.

## Идеология

<sup>34</sup> Самое подробное введение в структуралистский подход к Новому Завету, ориентированное преимущественно на притчи, это idem: *What Is Structural Exegesis?* Philadelphia: Fortress, 1976. Ср. также: Raymond F. Collins *Introduction to the New Testament*. Garden City: Doubleday; London: SCM, 1983, 231-271. Хороший обзор и критику библейского структурализма в целом, но с постоянными отсылками к притчам, можно найти в David C. Greenwood *Structuralism and the Biblical Text*. Berlin, Amsterdam and New York: Mouton, 1985.

<sup>35</sup> Robert Detweiler *After the New Criticism: Contemporary Methods of Literary Interpretation: Orientation by Disorientation*, ed. Richard A. Spencer. Pittsburgh: Pickwick, 1980, 13; Vern Poythress, *Philosophical Roots of Phenomenological and Structuralist Literary Criticism*. WJ41, 1978, 166.

<sup>36</sup> Из множества примеров наиболее интересен Earl Breech *Kingdom of God and the Parables of Jesus*. Semeia 12, 1978. 15-40.

Структурализм как мировоззрение неразрывно связан с диалектической философией, детерминизмом и атеизмом<sup>35</sup>. Это детерминистское и атеистическое мировоззрение утверждает, будто мысль определяется языком, отвергая тем самым возможность трансцендентного откровения и истинной свободы личности. Язык контролирует речь и письмо, а не наоборот. Диалектика этого учения заключается в том, что оно ищет в тексте оппозиции и их компромисс или разрешение. Как ни странно, структурализм в большей степени, чем менее радикальная новая герменевтика, допускает изложение текста на языке пропозиций, поскольку структуралисты уверены в том, что текст имеет фиксированное значение и экзегеза представляет собой вполне научную и объективную задачу. Последовательно структуралистская экзегеза порождает перевод Евангелия на секулярный язык, в котором Бог становится обозначением всего самого лучшего в человеческом опыте<sup>36</sup>.

## Метод

Тем не менее исследования притчей редко опираются на структуралистскую идеологию в целом, даже если и принимают некоторые ее детерминистские и атеистические предпосылки. Чаше всего структурализм превращается в еще один метод в достаточно большом арсенале современных исследований. Как и новая герменевтика, структурализм заведомо принимает традиционный критический анализ евангельских текстов, а уж затем применяет свой собственный метод к уцелевшему ядру притчей,

признанному аутентичным материалом. И тут-то и возникают существенные проблемы как с аутентичностью текста, так и с его истолкованием.

*/.* Отказавшись первоначально от исторических соображений, некоторые структуралисты затем все же выделяют парадигмы притчей, которые они считают характерными для аутентичных притчей Иисуса. В таком случае заметное расхождение других притчей с этими схемами ставит под сомнение их аутентичность. Так, Герхард Зеллин утверждает, что большинство притчей, переданных только Лукой, имеют три главных персонажа — фигуру царя/ отца/учителя с двумя второстепенными персонажами (сыновьями/слугами), из которых один служит хорошим примером, а второй — плохим. Сразу же приходят на ум притчи о блудном сыне, о богаче и Лазаре, о фарисее и мытаре (где в качестве третьего персонажа, выслушивающего молитвы первых двух, предполагается сам Бог).

Во всех случаях протагонист — хороший второстепенный персонаж, но Иисус предлагает собственную концепцию «хорошего человека», опровергающую традиционные ожидания. В других Евангелиях подобная триада встречается реже, а когда встречается, главным героем выступает авторитетная фигура, например, царь, устраивающий брачный пир для своего сына (Мф 22:1-10), или хозяин виноградника, истребивший злых арендаторов. По этой причине Зеллин приходит к выводу, что большинство собственного материала притчей Луки неаутентично<sup>\*7</sup>.

<sup>\*</sup> Gerhard Sellin *Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37)*. ZW 65, 1974, 166-189; 66, 1975, 19-60; idem *Gleichnisstrukturen. LingBib* 31, 1974, 89-115.

Структурный анализ Зеллина на удивление напоминает анализ редакций у Гулдера (см. выше), в котором этот ученый столь же избирательно подходит к своему материалу. В некоторых специфических для Луки притчах имеется всего два главных персонажа или даже один, — например, богатый глупец, бесплодная смоковница, друг в полночь и несправедливый судья, — а такие характерные для Матфея притчи, как притча о двух сыновьях (Мф 21:28-32), весьма точно воспроизводят структуру и содержание притчи о блудном сыне у Луки. Кроме того, в притче о потерянной монете (Лк 15:8-10) протагонистом выступает «авторитетная» фигура (женщина), а несправедливый судья (Лк 16:1-13) не подпадает ни под одну из главных категорий Зеллина. Возражение В. Кюммеля Зеллину, хотя и очень полемичное по тону, кажется оправданным: «Настороженное отношение к "почти всем исследованиям в области притчей" заводит Зеллина, несмотря на его огромную эрудицию, в тупик. Не могу понять, как подобного рода слабая аргументация могла быть принята в качестве основы диссертации»<sup>38</sup>.

2. Более тщательный структуралистский анализ находит доводы в пользу аутентичности притчей. Дан Виа распределил четырнадцать главных повествовательных притчей Евангелий по восьми рубрикам в соответствии со стандартными типами бинарных оппозиций, которые структуралисты считают нужным исследовать. Сюда входят: а) трагический/комический сюжет, б) последовательность эпизодов (кризис—реакция—развязка или действия— кризис—развязка), в) субъект достигает или не достигает цели/ получает или не получает объект повествования, г) субъект желает сохранить этот объект или передать его другому, д) причинная или хронологическая связь между событиями, е) субъект является средоточием действия/частью действия, ж) субъект сам распоряжается своими действиями или действует по приказу другого, з) субъект и организатор действия состоят в равных отношениях/отношениях вышестоящего и нижестоящего.

Werner G. Kümmel *Jesusforschung seit 1965. ThRu* 43, 1978, 141.

Виа показал, что шесть притчей Иисуса идентичны по всем восьми категориям: три из этих притчей передает только Матфей, одну — Лука, одна — общая для Матфея, Марка и Луки, и одна — общая для Матфея и Луки, — а остальные притчи лишь несущественно отступают от данной схемы. Итак, структуралистский анализ не противопоставляет притчи из разных Евангелий, а подтверждает, что все Евангелия достаточно последовательно передают собственную речь Иисуса, и в «глубинной структуре» притчей обнаруживаются схемы, которые не смог бы с легкостью воспроизвести более поздний автор, попытайся он подражать Иисусу<sup>59</sup>.

3. Хотя выводы Зеллина о неаутентичности притчей оказались необоснованными, предложенный им метод структурного анализа весьма полезен для классификации притчей. Число главных персонажей и распределение ролей между ними оказываются более объективным критерием классификации, нежели расплывчатые тематические рубрики, столь привычные в литературе о притчах (ср., например, заголовки Иеремиаса: «Наступил день спасения», «Милость Бога к грешникам», «Великая уверенность», «Неизбежная катастрофа», «Слишком поздно», «Час сей» и т. д., — большинство притчей можно разместить по множеству таких рубрик, а то и по всем).

Весьма полезным оказалось и проведенное Виа исследование сюжетов притчей — «комических» (завершающихся на оптимистичной ноте), «трагических» (завершающихся угрозой катастрофы) и с открытым концом; а также тройная классификация Кроссана: притчи «адвента» (о неожиданной милости Божьей), «обратные» (награда и наказание за поступки противоречат общепринятым представлениям) и «действия» (с конкретными этическими поступками)<sup>40</sup>. Роберт Фанк ввел дополнительные категории, соединив начатый Зеллином анализ персонажей с введенным Кроссаном анализом сюжета. Он различает притчи с комическими или трагическими превратностями судьбы, а каждый из этих типов в свою очередь подразделяет в зависимости от протагониста — «начальника» или «подчиненного»<sup>41</sup>.

Dan O. Via, Jr. *Rarabk and Exampk Story: A Liter ary-Snicturalist Approach. Semeia 1, 1974.105-133.*

Idem *The Parables: Their Literary and Existential Dimension. Philadelphia: Fortress, 1967; J. D. Crossan In Parables: The Chalknge. of the Historical Jesus. New York and London: Harper & Row, 1973.*

Robert W. Funk *Parables and Presence. Philadelphia: Fortress, 1982, оcoб. 35-54.*

Для нашего исследования самым важным достижением структурного анализа является идея, что любая притча воспринимается по-разному, в зависимости от того, с каким персонажем отождествляет себя тот или иной слушатель. Если мы вправе говорить о трех основных темах притчи о блудном сыне, в соответствии с количеством главных персонажей, то после того, как структуралисты выявили такую же триаду во многих других притчах, имеет смысл распространить этот способ истолкования на большинство притчей Иисуса. При этом, если одному персонажу отводится в повествовании больше места, чем другому, одна тема может быть выделена преимущественно перед другой. Сам Фанк ранее замечал, что «Иисус использует притчи о благодати в трех разных целях: 1) иногда Он сосредоточивает внимание на бедных и грешниках (Мк 2:17); 2) иногда Он призывает богатых и праведных оглянуться на самих себя (Мф 12:34); или 3) Он косвенным образом привлекает внимание к Богу (Лк 15:7)<sup>42</sup>.

В свете последних работ Фанка кажется логичным вывод, что все три цели могут присутствовать в любой триадической притче, хотя в конкретном контексте одна цель может быть заметнее других. Основываясь на данных Фанка, хотя и несколько выходя за пределы его исследований, мы можем предположить, что чаще всего аллегорическим смыслом нагружаются два или три главных персонажа, которые постоянно выступают в качестве образов Бога, его верных последователей и мятежников, нуждающихся в покаянии.

4. Большинство структуралистских исследований притчей сосредоточено на других проблемах, в особенности на анализе актантов. Этот подход выделяет шесть актантов — персонажей или предметов, — играющих фундаментальную роль в каждом повествовании. В частности, *отправитель* передает *объект адресату* с помощью *субъекта*, которому способствует *помощник* и препятствует

Funk *Language, 15. Arens Handlungen, 358-359, признает, что большинство притчей работают одновременно на трех уровнях: выражают солидарность Иисуса с париями Израиля, оправдывают поведение Иисуса вопреки его критикам и в качестве оправдания ссылаются на прорыв Царства Божьего. Ср. также: Wolfgang Harnisch Die Gleichniserzählungen Jesu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, passim.*

*оппонент*. Не в каждом повествовании присутствуют все шесть актантов, и бывает так, что, один персонаж исполняет несколько таких функций. Считается, что, выделив актанты, исследователь сводит рассказ к фундаментальным первоосновам. Они обычно представляются в виде диаграммы:

Отправитель ----- ^Объект < ----- Получатель

1

Помощник ----- Субъект ----- Оппонент

Перкинс соединяет этот вид структурализма с более традиционными формами экзегезы в довольно популярной книге об истолковании притчей. Притчу о богаче и Лазаре он представляет в виде такой диаграммы<sup>43</sup>:

♦ богач

/

Моисей/пророк ----- богач-

Бог ----- >счастье/рай

собственное удовольствие/ небрежение

Иными словами, Бог хочет даровать вечное блаженство всем, но богач, выступающий в данном случае в качестве субъекта и, возможно, адресата, не получает этого дара из-за своего образа жизни. Удалить с его пути это препятствие могло бы послушание Писанию (Моисею и пророкам).

Такая диаграмма сразу же позволяет комментатору отделить главные элементы притчи от второстепенных. Например, в данном случае диаграмма подтверждает мысль, что притча о богаче и Лазаре посвящена не столько загробной жизни, сколько

необходимости обнаружить в этой жизни подлишнюю праведность, верно управляя ею. Впрочем, для такого открытия метод структурализма необязателен. Большая часть верных выводов анализа актантов попросту

Perkins Parables, 69.

переводит на чрезвычайно эзотерический и насыщенный терминологией язык вещи, давно известные всем разумным комментаторам, а потому неудивительно, что эта школа практически вымерла<sup>44</sup>.

## Внешние структуры

Идеология структурализма, в отличие от более традиционного формализма и новой критики, интересующейся внешними структурами, пренебрегает ими ради того, чтобы погрузиться в глубинные структуры текста. В связи с этим некоторые специалисты вообще не признают анализа внешних структур текста структуралистским, именуя его «риторической критикой» или «стилистикой», хотя и эти термины также имеют гораздо более широкое значение. Независимо от обозначения, современные исследования были существенно обогащены работами, сосредоточившими свое внимание на различных художественных характеристиках притчей. Обнаружилось, что эти «внешние признаки» образуют гораздо более сложное и неразрывное целое, нежели предполагал традиционный критический анализ. Особенно существенны в этом отношении работы Кеннета Бейли, который рассматривает повторы и параллелизмы как элементы, способствующие продвижению к кульминации. Больше всего Бейли интересовал хиазм, то есть обратный параллелизм.

<sup>44</sup> В ретроспективе соображения Нормана Перрина по этому вопросу, опубликованные еще в 1976 году, оказались пророческими (Jesus, 205). Исключение представляет собой одна недавняя евангелическая попытка продолжить анализ актантов в притчах: Christian R. Davis. *Structurat Analysis of Jesus' Narrative Parables: A Consetvative Appmach. GTJ 9, 1988, 191-204.*

Приведем лишь один из множества примеров. Притча Луки о потерянной овце оказывается тщательно сконструированным хиазмом, в котором завершающая фраза («Говорю вам, так и на небесах больше будет радости об одном грешнике раскаявшемся, нежели о девяносто девяти праведниках, не нуждающихся в покаянии» — Лк 15:7) выглядит вовсе не второстепенным дополнением, за которое ее часто принимают, а идеальным противовесом вступительному вопросу («Кто из вас, имея сто овец и потеряв одну, не оставит девяносто девять?..» — ст. 4). Оба стиха начинаются с прямого обращения «вы», затем следуют числа — один и девяносто девять. Между этими обрамляющими стихами ст. 5-6 вводят темы «потери», «находки» и «радости», а затем повторяют их в обратном порядке. Начало ст. 6 («приходит домой и созывает друзей и соседей») превращается в кульминационный центр повествования, что далеко не всегда выявляется при других истолкованиях данного текста.

А. Кто из вас

В. Один

С. Девяносто девять 1. утрата

2. находка 3. радость

4. восстановление 3'. радость 2'. находка 1'. потеря А'. Говорю вам В'. Один

С. Девяносто девять

Всеобщий праздник из-за найденной овцы вряд ли обычное дело для пастухов Палестины: это одна из тех «атипичных черт», которые напоминают нам о необходимости небуквального прочтения притчей. Пусть даже пастух ищет потерянную овцу так же усердно, как Бог — неискупленное человечество, небесная радость о спасенном грешнике, конечно же, далеко превосходит то облегчение, которое испытывает пастух, обнаружив потерянное животное<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Kenneth E. Bailey *Poet and Peasant: A Eiterary-Cultural Approach to the Parables in Luke. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, 144-156.* Ср. дополнительные примеры *passim* и *idem* *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.*

Этот вид структурного анализа подтверждает аутентичность притчей и верность нашего истолкования их смысла, а потому мы не можем его не приветствовать. Такого же рода анализ притчей о блудном сыне и о богаче и Лазаре выявил скрытый синонимичный параллелизм между «половинами» каждой притчи (Лк 15:11-24, 25-32; 16:19-23, 24-31), тем самым выделив наиболее акцентированные подробности каждой истории и опровергнув мнение, будто в обоих случаях вторая половина представляет собой позднейшее дополнение к изначальному рассказу Иисуса\*. К сожалению, лишь немногие исследования притчей пускают в ход столь тщательный структурный анализ. В этой области остается проделать еще много творческой работы. Ценный вклад формализма и новой критики в области светского литературоведения показывает, какие перед нами открываются возможности<sup>47</sup>.

В конце 1960-х — начале 1970-х годов среди исследователей Нового Завета получили распространение не только методы новой герменевтики и структурализма, но и другие передовые течения литературоведения. Два направления возникли в борьбе с ключевыми принципами структурализма, а потому они оба именуются постструктурализмом. Это методы «деконструкции» и «анализа реакции читателя». В области библейских штудий их начали применять почти исключительно в последнее десятилетие, так что вклад этих методов, а тем более их потенциал удастся оценить лишь весьма приблизительно.

**Tolbert** *Parables*. 98-101; **F. Schneider und W. Stenger** *Die offene Tür und die unVmschreibbare Kluft*. NTF 25, 1979, 276.

Замечательно емкое введение в те стороны новой критики, которые наиболее важны для библейских исследований, находим в **Lynn M. Poland** *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches*. Chico: Scholars, 1985, 65-105. **Scott Hear** постоянно включает разбор «поверхностной структуры» в комментарий к каждой притче.

Совершенно очевидно, что оба метода не признают притязаний структурализма на поиски объективного смысла текста, но вместе со структурализмом критикуют прежние подходы к истолкованию и попытки реконструировать намерения автора. Но если смысл произведения литературы нельзя найти ни в замысле автора, ни в языке, которым написан этот текст, остается единственная возможность: значение текста порождается индивидуальным читателем. Менее радикальные постструктуралисты несколько смягчают эту точку зрения, рассуждая о взаимодействии между текстом и читателем, но и они считают значение текста в высокой степени субъективным и варьирующимся от читателя к читателю.

## Деконструкция

Деконструкция, наиболее неортодоксальное движение, потрясшее литературоведческий мир в последние десятилетия, связана с именем французского философа и комментатора Ницше Жака Деррида. Этот метод ставит перед собой задачу «порождать конфликтующие значения внутри одного и того же текста и сталкивать между собой смыслы», дабы показать, как любое произведение литературы в конечном счете «деконструирует» или уничтожает само себя<sup>48</sup>. Истолкователь или читатель вправе соединять тексты, по видимости не имеющие друг к другу отношения, истолковывать один из них в свете другого, выявляя самую отдаленную лексическую, тематическую или структурную общность, лишь бы результат был достаточно интересным и провокационным. Цель — блеснуть изобретательностью, а не получить объективные выводы, тем более что не существует объективного стандарта для оценки «правильности» или «неправильности» того или иного истолкования. Девиз деконструктивизма — «свободная игра».

■ **T. K. Seung** *Struchurali.sm and Heimeneutirs*. New York: Columbia, 1982, 271, предлагает решительную и вполне оправданную критику этого движения. Более сдержанное, но достаточно ясное введение в дисциплину, отнюдь не предназначенную для быстрого понимания, можно найти в **Jonathan Culler** *On Deconstruclian: Theory and. Criticism ofter Stractiiralism*. Ithaca: Cornell, 1982; London: Routledge & Kegan Paul, 1983, или **Christopher Norris** *Decon..struclitim: Theory and Praclice*. London and New York: Methuen. 1982.

■ **Очерк методологического «путешествия» Кроссана см.: Frank B. Brown and Elizabeth S. Malbon** *Parahling as a. Via Negativa: A Crttical Review of the Wenk of John Daminic Crossan*. JR 64, 1984, 530-538.

■ **J. ü. Crossan** *Raid em the Articydate: Comic Eschatology in Jesus and Borges*. New York and London: Harper & Row, 1976, 98.

Джон Доминик Кроссан, превзошедший всех современных комментаторов количеством работ, посвященных притчам, на разных этапах своего творчества применял практически все новые методы литературоведения, не исключая деконструктивизма<sup>49</sup>. Кое-какие деконструктивистские тенденции проявляются в его тезисе, что притча «переворачивает мир», или в более терминологичном определении притчи как «парадокса, развернутого в повествование и однократно или дважды опрокидывающего самые глубинные ожидания аудитории»<sup>50</sup>.

Особенно пристрастие деконструктивиста обращать текст против него самого проявляется в анализе притчи о сеятеле — «притчи о том, как следует слушать притчи», — а тем более в обсуждении «поливалентной» (многоуровневой) интерпретации<sup>51</sup>.

Как ни удивительно, именно в этой книге Кроссан проявляет наибольшую терпимость к аллегории, но проводит разграничение между «миметической» аллегорией (описывающей реальность) и «людической» («игрой» внутри текста, ведь всякая реальность — игра). Второй вид аллегории — хитроумная и ничем не ограниченная ассоциация понятий, возможно, потому, что текст не имеет фиксированного значения: «Можно истолковывать до бесконечности, ведь абсолютное истолкование невозможно». Притчу о блудном сыне можно читать как «аллегию западного пути от миметического реализма к людическому». Отец представляет реальность, старший сын — тот тип истолкования, который стремится сохранить верность реальности, а блудный сын — истолкователь, отказавшийся от этой задачи. Инверсия ролей обоих сыновей в конце притчи доказывает, что в отношении к реальности «нашедший смысл потеряет его, а потерявший — найдет!»<sup>52</sup>

Конечно, деконструкция притчей бывает изобретательной и занятой. Этот метод может даже сослужить хорошую службу, поскольку он сосредоточен на революционной и переворачивающей привычные представления силе речи Иисуса, которая так часто ускользает от современной аудитории, выработавшей иммунитет на радикальную природу этой вести благодаря векам смягчающих истолкований. Но как полноценный метод истолкования деконструкция в силу своих принципов уничтожает самое себя. Деконструктивизм неизбежно обращается против себя самого.

<sup>51</sup> **Idem** *Cliffs of Fall Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*. New York:

Seabury, 1980, 25-64, 65-104.

<sup>52</sup> Ibid., 102, 103, 101.

Поскольку деконструктивизм не рассматривает реальность как объективный мир, который следует воспринимать всерьез, мы вправе задать вопрос, так ли уж обязательно воспринимать всерьез самих деконструктивистов<sup>54</sup>. Неудивительно, что большинство декопструктивистов рано или поздно отходят от столь приманчивых поначалу крайностей и начинают видеть ценность своего метода в большей сосредоточенности на роли читателя, сообщающего смысл тексту, и в выявлении второстепенных, остававшихся в пренебрежении деталей и скрытых напряжений текста<sup>54</sup>.

Пол де Ман делает еще большую уступку, предполагая, по-видимому, что деконструктивизм не допускает перформативных высказываний. Так, обещание укоренено в историческом контексте и не может быть абстрагировано от него<sup>55</sup>. В таком случае притчи как акт перформативной речи не подлежат деконструкции. Майкл Лафарг убедительно доказывает, что даже существенная степень независимости смысла не препятствует тексту иметь также «реальное детерминированное содержание», на котором и должен в первую очередь сосредоточиться комментатор<sup>5\*5</sup>. И в целом популярность деконструктивизма уже пошла на спад, и, скорее всего, этот метод не уцелеет даже в постструктуралистских кругах, поспешно переориентирующихся на анализ реакции читателя.

### Анализ реакции читателя

<sup>113</sup> Ср. резкую оценку М. Н. Abrams *The Limits of Pluralism II. The Deconstructive Angel. Critical Inquiry* 3, 1977, 425-438. С совсем другой точки зрения, но столь же негативно ср.: Bruce J. Malina *Reader Response Theory: Discovery or Redundancy? Creighton University Faculty Journal* 5, 1986, 55-66. Хотя заголовок предполагает исключительно критику теории «реакции читателя». Малина критикует все виды постструктурализма и в особенности деконструктивизм.

<sup>11</sup> См. весьма полезное краткое изложение и оценки: Edgar V. McKnight *The Bible and the Reader. Philadelphia: Fortress, 1985, 84-94*. Ср. также достаточно благоприятную оценку с евангелической точки зрения: Clarence Walhout *Texts and Action*, в Roger Lundin, Anthony C. Thiselton and Clarence Walhour *The Responsibility of Hermeneutic. Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1985, 34-42*.

<sup>58</sup> Paul de Man *Allegories of Reading. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1979, 270-277*.

<sup>51</sup> Michael LaFarge *Are Texts Determinate? Derrida, Barth, and the Role of the Biblical Scholar. #77? 81, 1988, 341-357*.

Анализ реакции читателя, еще не вылившийся в столь отчетливый метод, как описанные выше, обозначает целый ряд подходов, сосредоточенных на факторах, которые влияют на истолкователя при интерпретации текста. Эти подходы основаны на понимании того, что по крайней мере часть значения текста создается читателем в процессе взаимодействия с текстом, причем на читателя могут влиять и другие способы его истолкования, с которыми он был знаком ранее. То есть, как и новая герменевтика, этот метод подчеркивает субъективность процесса истолкования, но в отличие от новой герменевтики он связывает субъективность этого процесса не с трансцендентной способностью слов творить «событие языка», а с концепцией, согласно которой существенная часть значения заключена в «глазу» воспринимающего<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Одно из лучших введений в проблему — антология, изданная Jane Tompkins *Reader-Response Criticism. Baltimore and London: Johns Hopkins, 1980*; более сжато ср.: Robert M. Fowler *Who Is "The Reader"? Reader Response Criticism? Seivieia* 31, 1985, 5-23. Применительно к Евангелиям см.: James L. Resseguie *Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels. JAAR* 52, 1984, 307-324.

<sup>58</sup> Ср. особ. знаменитую книгу Frank Kermode *The Genesis of Secrecy. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1979*, основанную главным образом на истолковании Мк 4:11-12. Ср.: сдержанную, но весьма глубокую критику: David S. Greenwood *Poststructuralism and Biblical Studies: Frank Kermode's The Genesis of Secrecy*, в *Gospel Perspectives*, vol. 3, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1983, 263-288.

Применение анализа реакции читателя к истолкованию притчей во многом напоминает применение деконструкции. Прежде всего, этот метод также допускает аллегорическое истолкование, пусть и не как наиболее правильный способ находить истинное значение притчей, но как одно из бесконечного количества допустимых истолкований<sup>58</sup>. Загадочная и двусмысленная природа многих притчей, кажется, подтверждает основную идею этого нового движения: значение главным образом (а то и целиком) заключено не в изначальном замысле автора и не в непосредственном высказывании самого текста, а в том, что пожелает извлечь из него исследователь. В таком случае о том виде аллегорического истолкования, который я намерен представить во второй части, можно сказать, что это один из допустимых методов, но не лучший (то есть не самый креативный), поскольку он почти исключительно сосредоточен на вероятном значении деталей притчи в ее изначальном контексте!<sup>59</sup> Очевидно, вопрос о том, где прячется смысл текста, заслуживает более тщательного исследования.

## Место значения

1. Очевидно, что намерение автора не может служить единственным ключом к пониманию значения текста. Автор не всегда вполне осуществляет свое намерение и в результате производит текст, который говорит не совсем то, что он хотел сказать. Или же сам автор не вполне понимает значение своего текста, например, когда он, не заметив того, пишет нечто двусмысленное, или выбор слов допускает неоднозначное истолкование. Многие авторы, прочитав рецензии на свои работы, подтверждали законность некоторых не предусмотренных ими истолкований. Знаменитая статья Уимсэтта и Бердсли о «намеренной погрешности» бросила вызов давно устоявшимся взглядам, сформулировав эти и некоторые другие принципиальные моменты<sup>60</sup>. В результате сегодня практически ни один литературовед не отважится отстаивать абсолютный «интенционализм».

Ближе всего к «интенционализму» подходит Э. Д. Хирш, но и он вынужден сопоставлять три потенциально противоречивых определения: «Значение текста — это то, что представлено самим текстом; то, что имел в виду автор, прибегая к этой конкретной последовательности знаков; то, что представлено знаками»<sup>61</sup>. Первая и третья формулировки помещают значение в сам текст, и только средняя упоминает намерение автора, но и тогда без отрыва от непосредственной данности писаного текста, знаков, которые существуют для передачи этого намерения.

Mi kcal C. Parsons "Allegorizing Allegory": *Narrative Analysis and Parable Interpretation*. *PRS* 15, 1988, 147-164, более позитивно относится к аллегорическому истолкованию - на уровне реакции читателя, а не замысла автора.

"" W. K. Wimsatt and M. C. Beardsley *The Intentional Fallacy*. в *The Verbal Icon*, ed. W. K. Wimsatt. Lexington: Univ. of Kentucky Press, 1954, 2-18.

<sup>1,1</sup> E. D. Hirsch *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1967, 8. Другая книга Хирша *Aims of Interpretation*. Chicago and London: Univ. of Chicago Press, 1976, ясно дает понять, что смысл не сводится к замыслу автора (например, 79-80). Глубокий анализ непоследовательностей Хирша см.: William E. Cain *Authority, "Cognitive Athesism" and the Aims of Interpretation: The Literary Theory of E. D. Hirsch*. *College. English* 39, 1977, 333-345.

Формалисты и представители новой критики явно недооценили роль исторической и биографической информации о жизни автора и его эпохе, которая способствует пониманию содержания его творчества, и уж тем более не следует рассматривать текст как автономную величину, отделенную от внешних обстоятельств его написания. Тем не менее эти исследователи верно указывают, что при истолковании любого пассажа непосредственный литературный контекст должен иметь приоритет перед «фоновой» информацией, добываемой из других источников.

2. Также некорректна предпосылка многих сторонников анализа реакции читателей, исходящих из предположения, что значение притчи создает сам читатель. Тем самым значение смешивается с обозначением, истолкование — с применением<sup>82</sup>. Разумеется, анализ реакции читателя справедливо указывает, что читатели не сходятся в своих мнениях по поводу изначального значения текста и что определенная степень плюрализма при истолковании неизбежна<sup>83</sup>. Более того, любой автор ориентируется на конкретную аудиторию, и правильное истолкование должно постараться реконструировать эту аудиторию, чтобы лучше понять смысл адресованного ей текста.

Анализ реакции читателя совершенно справедливо ищет в тексте «подразумеваемого читателя» (или, лучше, «авторского читателя» — читателя, подразумеваемого автором, а не текстом). Но когда речь заходит о неисчерпаемом множестве не пересекающихся между собой истолкований, варьирующихся от читателя к читателю, причем все эти истолкования рассматриваются как в равной степени законные, мы попадем в ту же ловушку, что и деконструктивисты. Раньше или позже большинство приверженцев этого метода отказываются от герменевтики, полностью сосредоточенной на читателе, и соглашаются с тем, что

""- Большинство сторонников теории реакции читателя вообще отвергают такого рода разграничения, но см.: D. Juhl *Interpretation*. Princeton and Guildford: Princeton Univ. Press, 1980, 12-14.

<sup>83</sup> См. особ.: Wayne C. Booth *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*. Chicago and London: Univ. of Chicago Press, 1979.

<sup>1,4</sup> Термины позаимствованы из: Wolfgang Iser *The Implied Reader*. Baltimore and London: John Hopkins, 1974, и Norman R. Petersen *The Reader in Gospel. Neotestamentica* 18. 1984, 38-51 соответственно.

любая полноценная интерпретация должна учитывать критерии когерентности и принимать во внимание конкретные детали текста.

Стэнли Фиш, наиболее известный поборник ориентированных на читателя теорий, более последователен в применении этого метода, чем большинство исследователей, но он искреннее признает нежизнеспособность отстаиваемой им позиции<sup>65</sup>. Тем не менее многие ученые продолжают верить в существование множества допустимых моделей истолкований, каждая из которых подчиняется своим правилам, и ни одной не отводится преимущества перед другими<sup>1\*</sup>.

3. Наиболее предпочтительна холистическая модель, помещающая слова текста в контекст больших семантических структур, в которые они включены, причем в этот контекст входит и то, что текст раскрывает нам относительно первоначальных намерений автора и аудитории, которой он адресовал свой текст.

автор  
подразумеваемый автор текст  
авторизованный читатель

#### читатели

**Stanley Fish** *Is There a Text in This Gass?* Cambridge, Mass., and London: Harvard Univ. Press, 1980, 370. **Stephen D. Moore** *Negative Hermeneutics, Insustantial Texts. Stanley Fish and the Biblical Interpreter*. JAAR 54, 1986, 707-719, не столь пессимистичен, но ясно дает понять, что теория реакции читателя не оставляет места для традиционной веры в авторитет Библии.

■" Cp.: McKnight *Bible and Reader*. 115-134.

"" Cp.: *ibid.*; Hubert Frankemölle *Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu*. NTS 28, 1982, 61-90; а с точки зрения «реакции читателя» — Steven Mailloux *Interpretive Conventions: The Reader in the Study of American Fiction*. Ithaca and London: Cornell, 1982, 112.

Некоторые не столь радикальные сторонники анализа реакции читателя предлагали именно такие модели<sup>67</sup>, хотя их нужно было бы дополнить, с одной стороны, готовностью принимать любую релевантную информацию извне по отношению к тексту, лишь бы она проливала свет на изначальные намерения автора, а с другой стороны, — смиренным признанием тех весьма реальных, хотя часто ускользающих от сознания фильтров, сквозь которые пропускает текст каждый читатель.

П. Д. Джул, решительно отмежевываясь от любых форм постструктурализма, ближе других современных исследователей подошел к формулировке именно такого метода истолкования текста. Джул категорически отстаивает наличие лишь одного, определенного и фиксированного истолкования текста, даже если это истолкование представляет собой сложное сочетание не вполне сходных частичных истолкований, полученных в результате долгой и трудной работы<sup>68</sup>.

Я не надеюсь, что экзегеза в части II достигнет подобных результатов: предложенные в ней истолкования больше напоминают «частичные истолкования» Джула, — но с их помощью я надеюсь дополнить и уточнить многие современные теории, соперничающие за всеобщее признание.

### Применение в анализе притчей

Применение анализа реакции читателя к библейским текстам еще находится, можно сказать, в младенческой поре, так что потенциальные возможности его, например, в области притчей, еще предстоит исследовать. Первоначально исследователи склонялись к тому, чтобы сочетать этот метод с другими, и та стратегия может в конечном счете оказаться наиболее выигрышной.

Так, Сьюзен Уиттиг предлагает объединить структурный анализ (и внешних, и глубинных структур) с анализом реакции читателя, с тем чтобы генерировать «систему первого порядка» фиксированных значений для данного повествования, а отсюда, в свою очередь, перейти к независимым «системам второго по-рядка»<sup>69</sup>. Эти системы соединены «иконически», то есть функции и отношения различных элементов притчи между собой остаются постоянными.

Juhl *Interpretation*, **особ.** 199-200.

**Susan Wittig** *Meaning and Modes of Signification: Toward a Senäotic of the Parables*, в *Semiology and Parables*, ed. Daniel Patte. Pittsburgh: Pickwick, 1976, 319-349; cp.: *idem* *Theory of Multiple Meanings. Semeia* 9, 1977, 75-103. Cp. также: Tolbert *Parables*, 68-72.

Метод анализа реакции читателя прочтет притчу о блудном сыне следующим образом: отец отражает Божью любовь, блудный сын — это мытари и грешники, с которыми общался Иисус, старший брат — фарисей, возмущавшийся милосердием Иисуса. Однако в более поздней Церкви эти же персонажи понимались скорее как различные виды реакции христиан на благое пастырское управление. В современном психоанализе они столь же естественно обозначают противопоставляемые друг другу роли «оно» и «сверх-Я» в побуждениях «Я»<sup>70</sup>. Кроссан, как уже упоминалось выше, готов даже принять этих персонажей за воплощение двух видов аллегорий и их отношений с реальностью. Однако всем этим несхожим интерпретациям присуще нечто общее: один персонаж — безответственный и недисциплинированный — неожиданно получает благодать, а ему противопоставит персонаж консервативный, склонный к морализаторству и несимпатичный, причем оба они реагируют на одну и ту же авторитетную фигуру.

Сандра Перпич убедительно показала, что если теорию Уит-тига переформулировать с точки зрения введенного Хиршем разграничения смысла и значения, то поливалентная или плюра-листская интерпретация Уиттига превратится в многообразие контекстов истолкования<sup>71</sup>. Изначальная ситуация создает контекст для истолкования смысла текста. Последующие читатели переводят это значение с помощью аналогичной терминологии, чтобы значимо применить этот текст к себе. Первая задача имеет объективные ограничения, вторая — принципиально неисчерпаема.

" Mary A. Tolbert *The Prodigal Son: An Essay in Eilery Criticism from Psychoanalytic Perspective*. *Semeia* 9, 1977, 1-20.



<sup>1</sup> Sandra W. Perpich *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Lk 10.29-37*. Lanham, Md.: University Press of America, 1984, 184-194.

Такие притчи, как история блудного сына, где реакция старшего сына на призыв отца остается непроясненной, столь очевидно и умышленно незавершены, что прямо-таки вопиют о соучастии читателя. Готовы ли мы полюбить несимпатичного человека? Текст требует от читателя экзистенциальной реакции до такой степени, что анализ реакции читателя вынуждает исследователей применять притчу к собственной жизни, не довольствуясь экзегезой,

свободной от личного интереса. Такой вариант анализа реакции чрезвычайно ценен, однако данный метод обычно применяется совершенно иначе и вводит читателя в заблуждение своими притязаниями: мол, читатель способен сам создать смысл текста.

## ДРУГИЕ МЕТОДЫ

Некоторые другие тенденции литературоведения также дают себя знать в области исследования притчей, — например, упоминавшийся выше психологический анализ притчи о блудном сыне<sup>72</sup>. Социологические и культурно-антропологические исследования также проливают свет на контекст Евангелий и влияют на понимание притчей, особенно затрагивающих экономические вопросы<sup>73</sup>. Однако подобного рода применение социальных наук, которое часто подается в качестве еще одного метода, наравне с историческим анализом, анализом форм и редакций, герменевтикой, структурализмом и постструктурализмом, скорее представляет собой особую разновидность либо исторического исследования, либо постструктурализма.

<sup>72</sup> Ср., например: Louis Beirnaert *The Parable of the Prodigal Son, Luke 15:11-32, Read by an Analyst*, в *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading* (Genesis 22 and Luke 15), ed. Francois Bovon and Gregoire Rouiller. Pittsburgh: Pickwick, 1978, 197-210; Dan O. Via, Jr. *The Prodigal Son: A Jungian Reading*. Se-meia 9, 1977, 21-43; idem *The Parable of the Unjust Judge: A Metaphor of the Unrealized Self*, в *Semiotics*, ed. Patte, 1-32.

<sup>73</sup> Сочувственный евангелический обзор большого количества таких исследований см.: Derek Tidball *An Introduction to the Sociology of the New Testament*. Exeter: Paternoster, 1983 [= *The Social Context of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1984]. Ср. особ.: Bruce J. Malina *Christian Origins and Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox, 1986. Эти исследования грозят в скором времени вытеснить все литературоведческие и герменевтические методы, рассматривавшиеся в данной главе. Подробная библиография имеется в: Daniel J. Harrington *Second Testament Exegesis and the Social Sciences: A Bibliography*. BTB 18, 1988, 77-85. Конкретное применение, наиболее релевантное для нашей дискуссии, см.: Paul H. Hollenbach *From Parable to Gospel*. Forum 2, no. 3, 1986, 67-75. Scott Hear постоянно обращается к исследованию Малина, чтобы проиллюстрировать исторический фон различных текстов.

Например, специалисты по экономической ситуации в Палестине I века выявляют классовый конфликт между немногочисленными богатыми землевладельцами и большинством бедных, безземельных батраков, благодаря чему заговор злых виноградарей против отсутствующего хозяина приобретает реалистичное измерение. Такое ответвление исторического анализа помогает нам осознать, что в этой притче необычным, а потому наиболее значимым элементом является не столько мятеж арендаторов, сколько кротость хозяина и «глупость», побудившая его послать сына на смерть<sup>74</sup>.

С другой стороны, когда некоторые богословы освобождения пропускают подобный текст через призму марксистского экономического учения, превращая Иисуса в ярого оппонента капитализма, они анахронистически навязывают современную идеологическую парадигму древнему тексту<sup>75</sup>, насильственно искажая при этом текст<sup>76</sup>. Такое прочтение экономики Иисуса пренебрегает многочисленными данными, не вмещающимися в его систему координат. Здесь мы сталкиваемся с постструктуралистским пренебрежением историческим контекстом литературного произведения<sup>77</sup>.

## ВЫВОДЫ

<sup>74</sup> См., например: Klyne Snodgrass *The Parable of the Wicked Tenants*. Tübingen: Mohr, 1983, 31-40.

<sup>75</sup> Например: Fernando Belo *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*. Maryknoll: Orbis, 1981, 185-186. Более точную оценку отношения Иисуса к экономике и политике см.: Richard J. Cassidy *Jesus, Politics and Society*. Maryknoll: Orbis, 1978 и ср. существенные уточнения: Charles H. Talbot *Martyrdom in Luke-Acts and the Lukan Social Ethic*, в *Political Issues in Luke-Acts*, ed. Richard J. Cassidy and Philip J. Scharper. Maryknoll: Orbis, 1983, 99-110.

<sup>76</sup> Ср.: Edwin Yamauchi *Sociology, Scripture and the Supernatural*. JETS 27, 1984, 169-192. О связи между деконструктивизмом и марксизмом см.: David L. Jeffrey *Caveat Lector: Structuralism, Deconstructionism, and Ideology*. CSR 17, 1988, 436-448.

Ныне истолкователи притчей сталкиваются с ошеломляющим разнообразием методов, среди которых трудно выбрать какой-то один. Наши исследования становятся все более специфическими и изолированными, а неспециалисты уже не знают, чью сторону принять. Разумеется, каждый метод вносит свой ценный

вклад в целое, и для полномасштабной экзегезы уместнее всего будет эклектический подход, отдающий должное достижениям всех методов<sup>77</sup>.

Более конкретной задачей этой главы было выяснить отношение современного литературоведения к двум нашим основным тезисам об аутентичности и аллегоричности притчей: подтверждаются наши тезисы этими методами или опровергаются. Не по-

явилось никаких новых свидетельств, убедительно опровергающих аутентичность притчей, тем более приверженцы практически всех новейших методов фактически равнодушны к проблемам истории. Обычно они принимают на веру выводы анализа форм и редакций, вместе с их преимуществами и недостатками. Когда же они присоединяются к «поискам исторического Иисуса», самые их достоверные открытия, как и в случае с рассмотренными выше структуралистскими штудиями, оказываются в пользу аутентичности притчей.

Укрепляется и тезис об аллегорической природе притчей. Важнее, чем методы, поощряющие аллегоризацию и мало чем отличающиеся от осужденной ныне тенденции античных и средневековых комментаторов (осужденной, скорее, за избыток воображения, нежели из-за принципиальной неверности), для нас признание необходимости рассматривать притчи как особый подвид общей категории художественного вымысла. Смысл такого повествования, как указывал Фанк, неразрывно связан с ролями и функциями его главных персонажей (см. выше)<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Ср. подход, предложенный к методу литературного критицизма в целом: Wilfred L. Guerin, Earle G. Labor, Lee Morgan and John R. Willingham *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. New York and London: Harper & Row, 1979, и, специально применительно к Евангелиям: Charles T. Davis *A Multidimensional Criticism of the Gospels*, в *Orientation*, 95.

<sup>78</sup> С этим согласны: Robert C. Tannehill *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role*. JR 57, 1977, 386-405; Resseguie *Reader-Response Criticism*, 321; Roland M. Frye *The Jesus of the Gospels: Approaches through Narrative Structure: From Faith to Faith*, ed. D. Y. Hadidian. Pittsburgh: Pickwick, 1979. 79; Kaiser *Exegetical Theology*, 205; Frederick H. Borsch *Many Things in Parables: Extravagant Storks of New Community*. Philadelphia: Fortress, 1988, 2 et passim.

Итак, данные, накопленные в первой части, подводят нас к чрезвычайно привлекательному выводу, позволяющему комментаторам искать более одной основной темы в притче, не впадая

при этом в противоположную крайность — поиски бесконечного количества тем: каждая притча содержит столько же основных тем, сколько главных персонажей (как правило, две или три темы), и эти персонажи обычно и бывают теми элементами притчи, которые означают нечто иное, помимо самих себя, и придают притче аллегорическое значение. Часто удастся сочетать все основные темы в формулировке одной главной истины, которой учит данная притча, но чем короче и категоричнее становится подобная формулировка, тем больше риск упустить что-то из драгоценных подробностей. В то же время в других элементах, помимо основных персонажей, метафорические намеки содержатся лишь в той степени, в какой они совместимы со значением, заданным главными персонажами, и аллегорическое истолкование в целом должно оставаться понятным жителям Палестины I века. Это ограничение принципиально отличает отстаиваемый нами вид аллегории от анахронической аллегоризации патристики и средневековой экзегезы и от многих форм постструктурализма. Во второй части эти гипотезы применяются к истолкованию всех главных притчей Иисуса.

## ВЫВОДЫ К ЧАСТИ ПЕРВОЙ

Теперь мы можем по пунктам изложить наиболее важные выводы первой части нашей книги. Эти выводы делятся на две

группы: имеющие отношение к истолкованию притчей и имеющие отношение к их аутентичности.

### Истолкование

1. Два принципа, наиболее укоренившиеся в XX веке в области истолкования притчей, суть: а) практически все притчи Иисуса не могут быть аллегориями и б) в каждой притче надо искать одну основную тему.
2. Оба эти принципа оказываются ошибочными и вредными в свете сопоставления притчей Иисуса с ранними раввинистическими притчами и с учетом современного секулярного литературоведения.
3. Точнее будет различать разные степени аллегорического истолкования: в каждой притче Иисуса какие-то элементы отсылают ко второму уровню значения, а какие-то — нет.
4. Избегая ошибок прежних комментаторов, современные истолкователи должны приписывать второе значение только тем элементам притчи, на которые могли обратить внимание слушатели Иисуса.
5. Хотя в целом притчи реалистично отражают жизнь палестинских евреев I века, ключевые детали в них оказываются удивительно нереалистичными и отсылают ко второму уровню значения.
6. Недавние литературоведческие и герменевтические исследования поставили под вопрос уместность пропозиционального

рассказывания притчей и сделали при этом немало ценных открытий, однако так и не сумели подорвать законность такого рассказывания.

7. Это же относится и к исследователям, отвергающим насущность или возможность реконструкции фиксированного и оригинального значения текста. Ни один исследователь не сумеет полностью определить это значение, но одним удастся это лучше, чем другим.
8. Еще два принципа истолкования нуждаются в дополнительной проверке. Аллегорическому истолкованию в первую очередь подлежат главные персонажи притчей, и с ними будут связаны ее основные темы.
9. Триадическая структура большинства повествовательных притчей Иисуса указывает, что у этих притчей должны быть три основные темы, хотя в некоторых обнаруживаются только две темы или даже одна.

## Аутентичность

1. Синоптические Евангелия можно принять в качестве источника аутентичных высказываний Иисуса, причем аутентичность понимается как *ipsissima vox Jesu*, а не *ipsissima verba Jesu*.
2. Вопреки «законам передачи» Иеремиаса аутентичны все приписываемые Иисусу слова и выражения притчей, включая вступления, заключения и афористические обобщения.
3. Различия между параллельными изложениями одной и той же притчи показывают, однако, что и устная традиция, и евангелисты в своих редакциях меняли изначальную лексику и стилистику речи Иисуса.
4. Но эти изменения используются лишь для выправления стиля и придания тексту большей ясности, а также для высвечивания наиболее важных для каждого редактора тем и ни в коем случае не искажают изначального намерения речи Иисуса.
5. Другие данные насчет исторической достоверности Евангелий, например, исследования фольклорных традиций, только подкрепляют достаточный консерватизм передачи учения Иисуса.
6. Напротив, доводы в пользу аутентичности притчей Иисуса на основе их сопоставления с раввинистическими притчами достаточно натянуты.
7. С другой стороны, современный литературоведческий анализ, в частности, структурализм, выявляет в притчах художественное единство, порой расчленившееся традиционными методами анализа, и обнаруживает в них глубинные структуры, недоступные для подражателей.
8. Более того, радикальная весть Иисуса, то и дело переворачивавшая с ног на голову ожидания его аудитории, выделяет его притчи среди всех похожих жанров.

## 7. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

# СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ ОТДЕЛЬНЫХ ПРИТЧЕЙ

## ГЛАВА 5

### ПРОСТЫЕ ПРИТЧИ С ТРЕМЯ ОСНОВНЫМИ ТЕМАМИ

"О многих притчах Иисуса действуют три главных персонажа, **Л**/причем обычно это одна авторитетная фигура и два противопоставленных друг другу подчиненных. Авторитетная фигура — царь, отец, хозяин — вершит суд над двумя подчиненными и их контрастными поступками (см. диаграмму).



Эти притчи именуются «монархическими», поскольку в каждой из них центральным или объединяющим сюжет

персонажем (персонажем, состоящим в непосредственных отношениях с двумя другими) является царь или хозяин<sup>1</sup>. Достаточно часто один из его подчиненных, сын или слуга, который с точки зрения евреев I века вел себя вполне правильно, оказывается менее праведным, нежели его с виду испорченный двойник. Иисус переворачивает традиционные ожидания с ног на голову<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. особ.: Robert W. Funk *Parables and Presence*. Philadelphia: Fortress, 1982, 29-54; ср.: Gerhard Sellin *Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37)*. ZW65, 1974, 180-189.

<sup>2</sup> Ср. особ.: J. D. Crossan *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York and London: Harper & Row, 1973, 53-78, где говорится о «притчах-перевертышах».

Такая схема совершенно отчетливо проступает в одной из самых популярных притчей Иисуса — притче о блудном сыне. Здесь же обнаруживается и проблема, подстерегающая исследователя, который хотел бы отделить притчу от аллегории и свести содержание

притчи к одной главной теме. Сейчас мы подробно рассмотрим эту притчу, а затем более бегло — другие притчи, обнаруживающие такую же простую «триадическую» структуру с тремя главными темами. Поскольку наиболее существенные различия между параллельными изложениями одной и той же притчи уже были разобраны в третьей и четвертой главах, сейчас мы ограничимся рассмотрением лишь самой ранней версии каждой притчи (за исключением тех случаев, когда параллели так близко напоминают друг друга, что невозможно вычленив более раннюю версию, и тех случаев, когда схожие притчи на самом деле не являются параллельными).



## БЛУДНЫЙ СЫН (Лк 15:11-32)

Отец

Блудный сын

Старший брат

<sup>1</sup> Например: Michael Wilcock *The Saviour of the World: The Message of Luke's Gospel*. Leicester and Downers Grove: IVP, 1979, 149-157, и William F. Arndt *The Gospel according to St. Luke*. St. Louis: Concordia, 1956, 350. Оба они обходят молчанием ст. 25-32.

<sup>4</sup> Frederick W. Danker *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's*. Philadelphia: Fortress, 1988, 275, переименовывает эту притчу как «притчу о нелюбящем брате», а Чарлз Талберт *Reading Luke*. New York: Crossroad, 1982, 141, называет ее «реакцией старшего брата».

Притча о блудном сыне идет вразрез с теорией об одной основной теме притчи. Традиционный подзаголовок ее в качестве главной темы выделяет призыв грешников к покаянию, независимо от того, сколь низко они пали<sup>4</sup>. В первую очередь именно эта особенность притчи бросается в глаза большинству читателей, поскольку она противостоит их естественной готовности сурово осудить блудного сына. Тем не менее многие ученые больше внимания уделяют второму, кульминационному разделу повествования и видят главную мысль в осуждении жестокосердного старшего брата<sup>4</sup>. В таком случае основная тема — обязанность христианина радоваться чужому спасению.

Некоторые комментаторы разрешают дилемму, признавая наличие обеих тем: дескать, эта притча — редкий пример притчи с двумя темами<sup>5</sup>, тем более, что повествование очевидно делится на два эпизода (ст. 11-24 посвящены младшему брату, а 25—32 — старшему), а большинство притчей Иисуса заметно короче и не делятся на части. Но гораздо чаще в этой же притче выделяют также третью тему — роль отца обоих сыновей, фигуры, соединяющей обе «половины» рассказа. В таком случае главная тема раскрывается в необычайной любви отца к обоим сыновьям и его долготерпении<sup>6</sup>.

(ст. 126-16) (ст. 17-19) (ст. 20) (ст. 21-24a) (ст. 24b-26) (ст. 27) (ст. 28) (ст. 29-32)

Трудно отрицать присутствие всех трех тем в данной притче и еще труднее — соединить их в одной простой формуле. Некоторые комментаторы отвергали аутентичность ст. 25-32 именно потому, что таким образом к самодостаточной истории о возвращении блудного сына добавляется «лишняя» глава<sup>7</sup>. Однако Мэри Толберт показала, что между обеими частями рассказа существует близкий структурный параллелизм, то есть они с самого начала составляли единое целое. Обе половины в свою очередь подразделяются на четыре части с чередованием нарративного дискурса (НД) и прямого дискурса (ИД):

<sup>1</sup> В классической форме — Joachim Jeremias *The Parables of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1972, 131.

<sup>6</sup> См. особ.: Helmut Thielicke *The Waiting Father*. London: J. Clarke; New York: Harper & Bros., 1959, 17-40. Ср.: Eduard Schweizer *The Good News according to Luke*. Atlanta: John Knox; London: SPCK, 1984, 247-248; I. Howard Marshall *The Gospel of Luke*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 604.

<sup>7</sup> Особ. Jack T. Sanders *Tradition and Redaction in Luke xv. 11-32*. NTS 15, 1968-1969, 433-438. Сандерс также находит лексические особенности евангелиста в ст. 25-32, но Иоахим Иеремияс решительно отвергает этот аргумент (*Tradition and Redaction in Lukas 15*. ZNW62, 1971, 172-189; см. также: Charles E. Carlston *Ibrminiscence and Redaction in Luke 15:11-32*. JBL 94, 1975, 368-390.

- А. (НД) младший сын покидает дом
- В. (ПД) он принимает решение вернуться
- С. (НД) реакция его отца
- Д. (ПД) покаяние и ответ отца
- А'. (НД) старший сын приходит домой
- В'. (ПД) объяснения слуги
- С. (НД) реакция отца
- Д'. (ПД) упреки сына и ответ отца

Эта симметрия еще усиливается за счет лексического сходства: в Л и А' упоминаются поля, в В и В' — отец и его слуги, с С и С' речь идет об уходе и приходе, и — наиболее интересный момент — в 1) и Д' говорится об упитанном тельце и веселом пире. Оба основных раздела заключаются повторяющейся формулой: «был мертв и ожил, пропадал и нашелся»<sup>8</sup>. Уже вводные стихи притчи предполагают, что эпизод с блудным сыном не ограничится первой частью, иначе не было бы смысла подчеркивать: «два сына», «младший из них», «выдели мне долю», «разделил между ними».

Вообще-то притчу можно было бы с тем же успехом разделить и на три эпизода в соответствии с числом основных персонажей: ст. 11-20а — уход и возвращение младшего сына; ст. 20б-24 — отец принимает сына; ст. 25-32 — реакция старшего брата". Вот, пожалуй, наиболее убедительное решение проблемы истолкования этой притчи: она содержит три основные темы, по одной на каждый персонаж и на каждый эпизод. 1) Подобно тому как блудный сын всегда имел возможность покаяться и вернуться домой, так и все грешники могут исповедать свои грехи и покаянно обратиться к Богу. 2) Подобно тому как отец пошел на все, чтобы примириться с блудным сыном, так и Бог предлагает всем людям, сколь мало они того ни заслуживают, прощение грехов, лишь бы они согласились его принять. 3) Подобно тому как старший брат должен был бы не возмущаться тем, как отец принял младшего, а радоваться, так и народ Божий должен радоваться, а не возмущаться тем, что Господь распространяет свою милость на недостойных.

" Mary A. Iblberl *Perspectives on the Pambles*. Philadelphia: Fortress, 1979, 98-100.

<sup>11</sup> A. T. Cadoux *The Pambles of Jesus: Their Art and Use*. London: J. Clarke, 1930; New York: Macmillan, 1931, 123; Alex Stock *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*, в *Ethische Predigt und Auktagsverhalten*, ed. Franz Kamphaus und Rolf Zerfass. München: Kaiser; Mainz: Grünewald. 1977. 82-86.

<sup>12</sup> Pierre Grelol *Le pere et ses deux fils: Luc. XV, 11-32. RB* 84, 1977, 321-348, 538-565.

Кто-то в аудитории Иисуса отождествлял себя с одним персонажем притчи, кто-то — с другим, и каждому из них одна основная тема оказывалась ближе прочих. И сегодня, читая эту притчу, мы склонны отождествлять себя лишь с одним из ее персонажей, а потому имеет смысл читать ее трижды, стараясь осмыслить эти события с разных точек зрения<sup>13</sup>. Любая попытка исключить ту или иную точку зрения вынуждает нас пройти мимо чего-то очень существенного в учении Иисуса.

Наличие трех основных тем в притче убеждает, что избежать аллегорического истолкования не удастся. Каждый персонаж со всей очевидностью означает кого-то иного. Можно сказать, все комментаторы отмечали родство между блудным сыном и теми «мытарями и грешниками» (ст. 1), за привязанность к которым критиковали Иисуса; между старшим братом и «книжниками и фарисеями», из уст которых исходила эта критика (ст. 2), хотя многие исследователи данные два стиха считают собственным комментарием Луки.

Некоторые ученые находят изображение старшего брата слишком резким и упрощенным, чтобы оно могло служить истинным портретом тогдашних еврейских вождей", однако не следует упускать из виду огромное разнообразие мнений и типов поведения, распространенных в исконном фарисействе: с одной стороны, Иисус рисует отнюдь не всех фарисеев одной черной краской, а только тех, кто в данный момент обрушивается на Него с критикой<sup>12</sup>, а с другой стороны, отец относится к старшему сыну с величайшей кротостью, и это, по-видимому, означает, что, — по крайней мере, в данном случае, — Иисус не подвергает сомнению искреннюю верность фарисеев Богу или их право задавать вопросы<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Например: Luise Schottroff *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn. ZTK* 68, 1971. 27-52, и Jose Alonso Diaz *Paralelos entre la narración del libro de Jonas y la parábola del hijo pródigo. Bib* 40, 1959, 637-639 соответственно. Шоттрофф, однако, признает единство притчи, а потому целиком приписывает ее Луке!

<sup>12</sup> См. общ.: Charles H. Giblin *Structural and TJwological Considerations on Luke 15. CBQ* 24, 1962, 29.

<sup>13</sup> Francois Bovon *The Parable of the Prodigal Son, Luke 15:11-32, First Reading*, в *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)*, ed. Francois Bovon and Gregoire Rouiller. Pittsburgh: Pickwick, 1978. 61. видит «несомненную любовь отца к сыну: звательный падеж *leknon*. как и обращение *su*. излишние с синтаксической точки зрения, служат приметами отцовской любви». Ср. ниже.

Поскольку блудный сын сокрушается о грехе перед «небом» (т.е. Богом) и отцом (ст. 18, 21), на первый взгляд кажется невозможным отождествлять отца с Богом. Но, как мы уже упоминали.

даже Иеремиас признает в отце хотя бы «образ Бога»<sup>14</sup>. А. М. Хан-тер небезосновательно приходит к выводу: «Вне всякого сомнения, в глазах Иисуса отец представляет Бога, старший брат — книжников и фарисеев, а младший — мытарей и грешников»<sup>15</sup>. Вопреки мнению Хантера, подобного рода символика, о чем мы уже говорили в главе 1, как раз и превращает притчу в аллeгорию. «Жизнеподобие» повествования ни в малейшей степени не отменяет ее принадлежности к данному литературному жанру.

И кстати, эта притча вовсе не столь реалистична, как многие утверждают. Неужели в I веке еврейский юноша осмелился бы прижизненно требовать у отца своей доли наследства? А отец так легко уступил бы ему? Хотя некоторые исследователи пытались доказать существование подобных обычаев<sup>16</sup>, такое поведение в лучшем случае выглядело «некрасиво»<sup>17</sup>. Кеннет Бейли предлагает даже понимать требования сына как желание скорейшей смерти отца, и реакция отца тем более выглядит совершенно непостижимым примером терпения и любви<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Jeremias *Parables*, 128. Ср.: Robert H. Stein *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1981; Exeter: Paternoster, 1982, 118.

<sup>17</sup> A. M. Hunter *Interpreting the Parables*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1960, 61.

\* Например: Eta Linnemann *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. London: SPCK. 1966 [=Jesus of the Parables: Introduction and Exposition. New York: Harper & Row, 1967], 75; Karl Bornhäuser *Studien zum Sondergut des Lukas*. Gütersloh: C. Bertelsmann. 1934. 105-107.

<sup>18</sup> J. I. M. Derrett *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1970. 106. Wolfgang Pöhlmann *Die Abschiedung der verlorenen Sohnes (Lk 15, 12f) und die erzählte Welt der Parabel*, в ZAL\70. 1979, 198-201, полагает, что подобные действия могли практиковаться, но не встречали одобрения.

<sup>19</sup> Kenneth E. Bailey *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, 161.

Проблема осложняется отсутствием подробных сведений о юридической ситуации, положенной в основу повествования. Встреча блудного сына считается безусловно нетипичной: как бы ни радовался отец в душе при виде вернувшегося к нему сына, ни один уважающий себя престарелый глава семейства не опозорил бы себя (с точки зрения нравов Ближнего Востока), выбежав навстречу юнцу (ст. 20). Не стал бы он и прерывать сына, пока тот полностью не выразил свое раскаяние (ср. ст. 21 и ст. 18-19), не стал бы так расточительно выражать свою любовь к нему (ст. 22-23)<sup>19</sup>. Все эти подробности показывают, что Иисус рисовал перед глазами своих слушателей не просто реалистичную картину семейной жизни, — Он создавал невероятную историю, дабы передать поразительную любовь и долготерпение Бога по отношению к его неблагодарным чадам.

Традиция истолкования притчи показывает, что комментаторы с самого начала видели в отце и обоих сыновьях представителей каких-то иных лиц или групп. Дискуссия идет только о том, как именно следует понимать эту символику. Ив Тиссо выделяет четыре основных подхода в первом веке существования Церкви. Все соглашались, что отец означает Бога, но расходились в определении роли двух сыновей: 1) «гностический» подход приравнивал старшего сына к ангелам, а младшего — к человечеству; 2) «этический» подход делал их представителями соответственно праведников и грешников; 3) «этнический» подход превращал их в символы Израиля и язычников; 4) «теория покаяния», наконец, противопоставляла ригористичного христианина верующему, не столь приверженному легализму<sup>20</sup>.

Среди этих четырех концепций современные исследователи предпочитают номер 3<sup>21</sup>. Номера 1 и 4 представляют собой явный анахронизм с точки зрения *Sitz im Leben Jesu*, а номер 2 не помещает притчу в столь конкретную ситуацию, как номер 3. Однако все четыре подхода упускают из виду ст. Лк 15:1-2, где и праведники, и грешники принадлежат к числу израильтян. С другой стороны, любой из этих четырех подходов оправдан в качестве попытки *применить* притчу в ином религиозном контексте. Здесь нам пригодится обсуждавшееся выше различие между значением и смыслом.

<sup>20</sup> См. особ. *ibid.*, 181-187.

по Yves Tisson *Patristic Allegories of the Lukan Parable of the Two Sons*, в *Exegesis*. ed. Bovon and Rouiller, 366.

<sup>21</sup> Например: Daniel Patte *Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son: Toward a Method*, в *Semiology*, ed. Daniel Patte. Pittsburgh: Pickwick, 1976, 141; Bernard B. Scott *The Prodigal Son: A Structuralist Interpretation*, в *Semeia* 9, 1977, 65.

Мы вправе искать значение притчи лишь в тех типах людей, которые могли отражаться в ее персонажах тогда, когда притча была произнесена впервые, однако, поскольку подобного рода люди или группы людей могут существовать в совершенно иных жизненных ситуациях, притча получает более широкое применение. Джон Пурди предлагает весьма интересный образец такого рода прочтения, применяя некоторые притчи к проблемам современной организации труда и искусно сочетая значения всех главных персонажей притчи в таком, например, тексте:

*Работа, которой присуща и расточительность младшего сына, и жестокость старшего, должна обладать также невероятной любовью отца. Его милосердие сделает безликую работу более очеловеченной, смягчит внутренний мятеж работника, примирит перфекционистов с теми, кому не дано достичь совершенства. Не надо выбирать между двумя сыновьями — надо уподобиться отцу*<sup>22</sup>.

Это изложение отнюдь не отражает первоначального значения притчи, но весьма точно помещает ее смысл в конкретный позднейший контекст.

Оттого что мы признаем в притче аллегорию постольку, поскольку ее «мирские» персонажи обозначают какую-то «духовную» сущность, мы отнюдь не обязаны подвергать аллегоризации любую второстепенную деталь. Все прочие элементы повествования играют вспомогательную роль, иллюстрируя характер и превратности судьбы главных героев. Слуги нужны только для того, чтобы выполнять поручения хозяина: это орудие, посредством которого действуют члены семьи. Молитва «небесам» — не специально выделенная деталь, мешающая отождествить отца с символом Бога, а часть сюжетной линии, в которой отец и Бог *действительно* не совпадают.

Конкретные факты греховной жизни блудного сына и его попытка исправиться, когда наступил голод, ярче высвечивают и

глубину его падения, и постигшую юношу трагедию, но отнюдь не должны обозначать конкретные типы несчастья или испорченности. Одевание, кольцо, обувь, упитанный телец, отмечающие возвращение блудного сына, демонстрируют степень его приятия отцом, но опять же не подлежат отдельному истолкованию. Все эти детали соответствуют хорошо известным обычаям и повседневному опыту аудитории Иисуса и лишь усиливают основные темы, связанные с главными

— John C. Purdy *Parables at Work*. Philadelphia: Westminster, 1985, 72.

персонажами<sup>23</sup>. Эти подробности можно сократить, дополнить или заменить, не искажая содержащееся в притче учение, как это нередко происходило в древней аллегоризации<sup>24</sup>.

Весьма важен заключительный пункт комментария Пурди: в отличие от некоторых притчей, которые мы обсудим ниже, где противопоставляются хороший и плохой подчиненные, это повествование не представляет ни того, ни другого сына в качестве положительного или отрицательного образца. Бог радуется покаянию грешников, но предпочел бы, чтобы они пришли в себя прежде, чем достигнут самого дна в своем падении. Бог радуется верности тех, кто повинует его воле, однако не желает, чтобы они презирали покающихся. Финал притчи остается открытым. Вошел ли старший брат в дом, чтобы присоединиться к пирующим? Об этом Иисус умалчивает, и мы исказили бы притчу, если бы попытались ответить на этот вопрос за Него. Важен факт: призваны все, кто слушает или читает эту притчу и готов отозваться, возрадоваться со спасенными.

<sup>23</sup> Ср. притчу, приписываемую равви Ханина бен Гамалиэлю в b. Kidd. 61b.

Вводная фраза разительно напоминает нашу историю: «Жил человек, который разделил свое добро между сыновьями», — но дальше разбираются проблемы собственности и платы, с тем чтобы отстоять права Гада и Рувима на землю в Ханаане.

<sup>24</sup> Среди объяснений различных подробностей ухода и возвращения блудного сына существует и такая версия: речь идет о формальных еврейских процедурах отлучения и восстановления в правах члена семьи. См.: Karl H. Rengstorff *Die R-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu: Luk. 15, 11-32*. Köln: Westdeutscher Verlag, 1967. Однако детали притчи не настолько точно укладываются в эти формальные процедуры, чтобы можно было чересчур далеко заходить в их истолковании.



### ПОТЕРЯННАЯ ОВЦА И ПОТЕРЯННАЯ МОНЕТА (Лк 15:4-10; ср. Мф 18:12-14)

Как далеко мы вправе зайти, применяя методы, использованные при истолковании притчи о блудном сыне? Достаточно обратить внимание на текст, непосредственно предшествующий этой истории, и мы прочтем еще две притчи, по тематике и структуре близко напоминающие притчу о блудном сыне. Разумеется, есть туг и отличия. В притчах о потерянной овце и потерянной монете в качестве главного «персонажа» выступают животное и даже неодушевленный объект. Роль одного из подчиненных выполняет группа «персонажей» (99 овец или 9 монет). Эти притчи гораздо короче и не столь подробно разработаны. Кроме того, каждая из них открывается риторическим вопросом «Кто из вас?» — «Кто из вас не поступил бы так-то и так-то?»

Этот вопрос, имеющий параллели в раввинистической традиции (см. выше), обычно предполагает отрицательный ответ и основывается на логике *a fortiori*. Иными словами, этим вопросом вводится столь очевидная ситуация, что аудитория просто вынуждена признать: разумеется, нет человека, который не поступил бы именно так, то есть любой сделал бы именно это. Далее аргументация от меньшего переходит к большему: если грешные люди обычно в такого рода обстоятельствах поступают разумно и этично, то тем паче так поступит Господь.

Тем не менее и здесь мы можем проследить ту же триадическую структуру, что и в притче о блудном сыне: авторитетная фигура (пастух, женщина) и противопоставленные друг другу подчиненные (сто овец, разделенные на девяносто девять уцелевших овец и одну пропавшую; десять монет — девять сохранившихся и одна потерянная). Весь интерес вроде бы сосредоточен на реакции человека, который радуется, вернув себе утраченное. Однако вполне возможно, что некоторые люди отождествляли себя и с овцами или с монетами и придавали им символическое значение.

Talbert Luke, 33.

Образы овцы и пастыря, символизирующие Израиль и его вождей (и в том числе Бога), распространены как в Ветхом Завете, так и в межзавестный период (особенно аллегория Исз 34:1-31). Интересно отметить: хотя в Библии пастух — излюбленный образ Божьего попечения о народе, в I веке евреи относились к пастухам с презрением, поскольку те считались людьми нечестными и незаконными (ср. ВТ Санхедрин 25b)<sup>25</sup>. Иисус ставит свою аудиторию в весьма сложное положение: для фарисеев естественно было бы отождествить себя с авторитетной фигурой, но не с пастухом же и не с женщиной!

В притче о потерянной монете одно дополнительное наблюдение показывает значимость подчиненного «персонажа»

(монеты). Дерретт напоминает, что еврейское слово, обозначающее именно такие медные монеты (*zuzim*), означает также «ушедших». Вероятно, Иисус сознательно играет словами, и тем самым монеты «наилучшим образом представляют людей, закатившихся куда-то, но остающихся в доме и лишь ожидающих того часа, когда их вновь выметут на свет Божий (ведь как раз об этом Он и говорит)»<sup>26</sup>.

Выявляются и другие указания на то, что персонажи притчей отсылают нас к другому уровню значений помимо простой и реалистичной истории из жизни Палестины I века. Будь это обычная история из жизни, мы бы ожидали услышать о том, как пастух отвел в надежное место девять уцелевших овец, а не бросил их посреди пустыни, и еще менее понятно его ликование (пастух даже несет овечку на плечах, хотя она вполне могла бы идти сама). Все эти особенности не так уж удивительны сами по себе, и ими вполне можно было бы пренебречь, но в совокупности они способствуют выделению необычной темы — радости обретения<sup>27</sup>.

<sup>6</sup> J. D. M. Derrett *Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin*. NTS 26, 1979, 51.

<sup>7</sup> Насчет исторического реализма см.: E. F. F. Bishop *The Parable of the Lost in Wandering Sheep*. ATR4A, 1962, 44-57; о кумулятивном эффекте необычных деталей см.: David Buzy *La breliis perdue*. RB 39, 1930, 50-51.

Вот почему при соблюдении должной осторожности аллегорическая интерпретация кажется уместной: пастух и женщина означают Бога, потерянная овца и монеты — мытарей и грешников, уцелевшие овцы и монеты — книжников и фарисеев. В обеих притчах обнаруживаются три основные темы, похожие на темы блудного сына: 1) *подобно тому как пастух и женщина не жалеют сил, прилежно разыскивая свое утраченное добро, так и Бог всеми силами ищет и спасает грешников*; 2) *как находка овцы и монеты вызывает величайшее ликование, так и спасение грешников становится поводом для торжества*; 3) *как наличие девяти овец или девяти монет не означает, что можно пренебречь поисками утраченного, так и народ Божий не может удовлетвориться своей многочисленностью и не пытается более спасти других*.

Это триадическое истолкование более кратко выражено в рифмующихся ст. 7 и 10, где а) радость на небесах об б) одном грешнике раскаявшемся оказывается больше, нежели о с) тех, кто не нуждался в покаянии. Поскольку этот рефрен явно выделяет аллегорическое значение трех основных персонажей, его часто принимают за второстепенное дополнение к исконной притче<sup>28</sup>.

Но Бейли показал, что подытоживающие стихи составляют неотъемлемую часть общей структуры этих эпизодов. Как отмечалось выше, утраченная овца — это краткое стихотворение из трех частей, в котором ст. 7 (часть 3) уравнивает первую часть ст. 4 (часть 1). Некоторых комментаторов смущает контраст между пассивным объектом поиска (овцой, монетой, ст. 4-6 и 8-9), которых активно ищут пастух или женщина, и более активным покаянием грешника (ст. 7, 10), однако такого рода различие между поведением Бога и человека характерно для многих страниц Писания<sup>29</sup>.

Другие детали рассказа — пустыня, где скитается пастух, обстановка его дома, светильник, с помощью которого женщина ищет монету, — ничего не добавляют к содержанию рассказа и служат естественными «декорациями», в которых разворачивается действие. Единственное вероятное исключение — ст. 10. Хотя упоминание «ангелов Божьих» может быть косвенным намеком на Бога, оно может также означать, что друзья и соседи женщины выступают в роли ангелов (ст. 9). Тогда в предыдущей притче подобная же роль отводится друзьям пастуха (ст. 6). Это означало бы появление четвертой аллегорической детали в притче, но не в ущерб триадической структуре, ведь эта подробность всего лишь усиливает тему, связанную с пастухом и женщиной, — тему небесного ликования. В таком случае друзья являются тем, что Хониг называет «колеблющейся аллегорией» — деталью, которая может быть, дополняет второй уровень значения, а может быть, и нет (см. выше).

<sup>28</sup> Например: C. H. Dodd *TBI Parables of the Kingdom*. London: Nisbet, 1935; New York: Scribner's, 1936, 119; Joseph A. Fitzmyer *The Gospel according to Luke* X-XXIV. Garden City: Doubleday, 1985, 1073.

<sup>29</sup> См. особ.: D. J. Carson *Dwirlw Sovereignty and Human Responsibility* London: Marshall, Morgan & Scott; Atlanta: John Knox, 1981, *passim*. Противное мнение — C. VV. F. Smith *TBI Jesus of 1BI Parables*. Philadelphia: United Church Press, 1975, 72-73.

В данном анализе мы по умолчанию приняли одну небесспорную экзегетическую предпосылку. Выражение «не нуждающиеся в покаянии» (ст. 7) понимается здесь буквально. Однако если Иисус под теми, кто не радуется спасению грешников, подразумевал фарисеев и книжников, почему Он отзывался о них столь позитивно? Многие полагают, что отсутствие необходимости в покаянии следует понимать иронически, то есть речь идет не о праведниках, а о тех, кто самих себя записал в праведники<sup>30</sup>.

Но это истолкование противоречит постоянному позитивному использованию эпитета оиссао; («праведный») в Евангелиях (например, Мф 5:45; 10:41, Мк 6:20)<sup>31</sup>, а мысль, что Бог предпочитает раскаявшегося грешника лицемеру, чересчур уж банальна. Ничто в описании девяти овец и девяти монет не наводит на мысль, что они были испорченными или фальшивыми.

<sup>31</sup> Ср. особ.: David Hill *Greek Words and Hebrew Meaning*. Cambridge: Univ. Press, 1967. 130-131. и R. T. France *Matthew's Gospel*. IVP: Grand Rapids: Eerdmans, 1985, 168. Разумеется, ирония наиболее сильно действует, когда ее не ожидаешь, поэтому данный аргумент не столь убедителен, как следующий.

<sup>32</sup> Ср.: E. Earle Ellis *The Gospel of Luke*. London: Oliphants, 1974; Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 196-197; Leonard Ramaroson *he Coeur du Troisième Evangile: Lc 15. Bib* 60, 1979, 357.



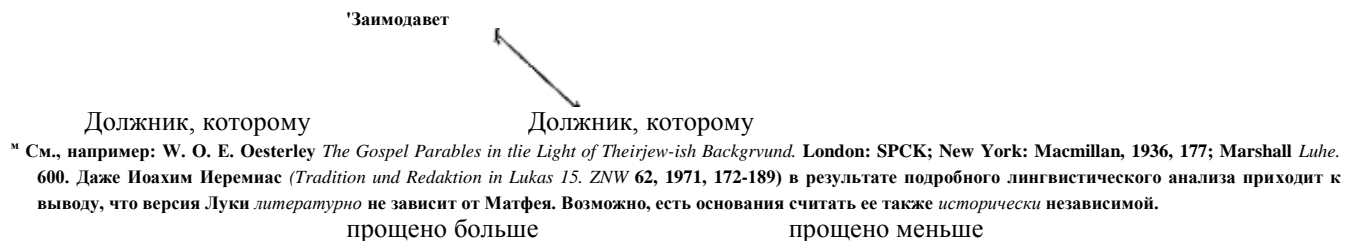
<sup>31</sup> Ср.: B. T. D. Smith *The Parables of the Synoptic Gospels*. Cambridge: Univ. Press, 1937, 194; J. Alexander Findlay *Jesus and His Parables*. London: Epworth, 1950, 76.

Более того, в Евангелии от Луки эпитет «праведный» постоянно относится к людям, уже оправдавшимся перед Богом, к благочестивым израильтянам, уповающим на спасение (ср., например, Лк 1:6; 2:5; 23:50). Это слово означает не безгрешных людей, а тех, кто возлагает все надежды на Бога. Значит, здесь Иисус подразумевал более широкую группу людей, а не тех, кого Он клеймит как лицемеров. Проблему, затронутую в Лк 15:1-2, Он решает, не опровергая напрямую притязания своих критиков на принадлежность к народу Божьему, а кротко призывая их занять более справедливую позицию по отношению к сородичам-иудеям<sup>32</sup>. С их позицией можно сравнить по-человечески понятные, однако неуместные жалобы старшего брата (ст. 25-32), при том что отец удивительным образом воздерживается от упреков и проявляет редкостную заботу о детях<sup>34</sup>. Прямые выпады против такой позиции мы увидим позднее: они будут звучать постоянно по мере того, как служение Иисуса будет близиться к концу.

Притча Матфея о заблудшей овце (Мф 18:12-14), может быть, представляет собой вариант той же самой притчи, рассказанной в тот же момент служения Христа, а может быть, это другая история (см. выше). В любом случае триадическая структура этой притчи и три определяющиеся в этой структуре основные темы практически совпадают с версией Луки, даже если акцент смещается с темы потерянной овцы (радость спасения) на тему Бога (стремление, чтобы никто не погиб). Поскольку мы уже убедились, что большинство притчей содержит три основные темы, а не одну, смена акцента может вовсе не означать, что евангелист внес существенные изменения в смысл притчи.

Несколько по-другому выглядят и сопоставляемые друг с другом группы людей: не *раскаившиеся/нерааскаявшиеся* израильтяне, а *верные по след(>)вателям Иисуса/те, кто может отречься*. Мы видим, как притча может быть переосмыслена в новой ситуации, имеющей сходство с первоначальной. И та, и другая пара представлены людьми, с которыми Иисус постоянно имел дело, так что у нас нет оснований отвергать какой-либо вариант притчи как позднейший<sup>14</sup>. Сам Матфей мог иметь в виду еще и третью ситуацию, когда призывал «не презирать малых сих» (ст. 10): ведь в других случаях *rixoi* («малые») в его устах означают общину, к которой обращается Матфей (ср. Мф 10:42, 18:6). Возможно, Матфей уже предвидел раскол своей общины на верных и отступников. Если только не путать значение и смысл, такое применение притчи будет вполне законным и релевантным даже для современных христиан.

#### ДВА ДОЛЖНИКА (Лк 7:41-43)



Эта маленькая притча, вставленная в длинный рассказ об ужине у Симона-фарисея (Лк 7:36-50), вкратце передает основной смысл притчей из главы Лк 15. Два должника не категорически противопоставляются друг другу, — долги прощены обоим, — однако их реакции оказываются контрастными. Как притча На-фана о единственной овечке заставила Давида обвинить самого себя (2 Цар 12:1-7), так и вопрос Иисуса и ответ его хозяина показывают, что Симон соотносит себя с тем должником, которому был прощен меньший долг, а незваная женщина, помазавшая Иисуса, оказывается тем должником, которому прощено больше. Дальнейшие реплики Иисуса (ст. 44-47) подтверждают такое отождествление и превращают притчу в аллгорию Божьей любви ко всем грешникам. Неудивительно, что многие критики считали контекст Луки второстепенным по сравнению с самой притчей<sup>35</sup>.

Б. Т. Д. Смит приводит дополнительные доводы в пользу традиционного отделения контекста от притчи: 1) только у Луки Иисус принимает приглашение фарисея, в то время как в прочих Евангелиях они всегда остаются врагами; 2) параллель Мк 14:3-9 не содержит притчей; 3) Симон слишком грубо обращается с Иисусом, а Иисус слишком резко пеняет ему, — и то, и другое не могут быть реалистичными; 4) мораль гласит, что любовь обеспечила женщине прощение, в то время как притча дает образец любви, проистекающей из прощения<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Например: Joseph A. Fitzmyer *The Gospel according to Luke; 1-IX*. Garden City: Doubleday, 1981, 687; Heinz Schürmann *Das Lukasevangelium*, vol. 1. Freiburg: Herder, 1969, 436.

<sup>36</sup> B. T. D. Smith *Parables*, 213-216.

<sup>37</sup> Соответственно Jeremias *Parables*, 126; Norval Geldenhuys *Commentary on the Gospel of Luke*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1950; Grand Rapids:

Eerdmans, 1951, 235.

Вот какие соображения уместно было бы привести в ответ. Довод 1) не сводится к контрасту между Лукой и другими Евангелиями, поскольку у самого Луки фарисеи обычно выглядят крайне непривлекательно (см. особ. 11:37-54). Симон мог пригласить Иисуса хотя бы потому, что считал нужным принять и угостить заходящего равви, а может быть, даже рассчитывал переспорить Его, что фарисеи неоднократно пытались сделать<sup>37</sup>. Возражения 3) и 1) отчасти исключают друг друга: то ли поведение персонажей выглядит чересчур жестким, то ли чересчур кротким. И то, и другое — оценочные суждения, выходящие за пределы исторического исследования. Возражение 2) ссылается на сомнительную параллель: вероятно, там речь идет о совершенно ином эпизоде из служения Иисуса<sup>38</sup>.

Наиболее проблематично возражение 4), но оно вызывает напряжение не только между притчей и ближайшим контекстом, но также между ст. 47-48 («ее грехи прощены... потому что она возлюбила много») и ст. 50 («вера твоя спасла тебя»). Чтобы снять напряжение, можно предположить, что женщина уверовала еще до этого эпизода, а теперь Иисус только обнаружит этот факт и заверяет женщину в том, что она получила обещанное спасение в вере. Тогда лучше понимать ст. 47а примерно так: «Очевидно, что множество грехов прощено ей, потому что она много возлюбила»<sup>39</sup>. При таком истолковании исчезают доводы против аутентичности контекста притчи.

Этот вывод подвергается яростным нападкам. Но см. перечень стоящих на самых крайних позициях экзегетов, которые поддерживают это мнение, в Robert Holst *The One Ananias of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method*. JBL 95, 1976, 435, прим. 1-2. Сам Холст полагает, что один и тот же эпизод был описан по-разному, и при этом версию Луки считает наиболее ранней.

\*" Ср.: Jeremias *Parables*, 127. Католические богословы обычно отстаивают мнение, будто проявление любви к Иисусу помогло женщине обрести прощение, — это совпадает с традиционной догмой о благодати, заслуженной делами. Но католический богослов Jose de Urrutia *La pambola de los dos den-dous* Lc 7, 3950, в *Estudios eclesidsticos* 38, 1963, 472-473, приводит длинный список католических богословов древности и современности, которые соглашаются с приведенным выше истолкованием.

Три персонажа притчи более-менее соответствуют трем основным участникам пира у Симона, и при этом каждый персонаж подсказывает нам свою основную тему. 1) *Подобно тому, кто задолжал пятьдесят динариев, люди, принимающие свое духовное состояние как данность и не ощущающие, что им было прощено множество тяжких проступков, не смеют презирать тех, кто был искуплен из гораздо более печального состояния.* 2) *Подобно задолжавшему пятьсот динариев, те, кто понимает, за сколь многое им нужно благодарить, естественно, не скупятся в выражениях любви к Иисусу.* 3) *Подобно заимодавцу, Бог прощает и ту, и другую категорию грешников и позволяет им начать заново, с чистого листа.*

Эти три темы ясно разъяснены в ст. 44-46 (сопоставляется поведение Симона и женщины) и в ст. 47-50 (провозглашение прощения). Вторая тема, несомненно, составляет в данном случае суть вести Иисуса, но ее не следует отделять от двух других.

Разумеется, если вынуть притчу из контекста, эти темы окажутся уже не столь явными, однако сомнительно, чтобы детали притчи допустили принципиально иное истолкование<sup>40</sup>. Необычайное великодушие заимодавца, списавшего оба долга, больший из которых равнялся заработку рабочего за полтора года, предполагает аллегорическое истолкование образов в контексте самой притчи. В синоптических Евангелиях слова «должник», «быть должным», «прощать» используются применительно как к финансовым, так и к духовным обязательствам (особ. в молитве Господней, Мф 6:11-12), то есть оба уровня значения сосуществуют. Свести притчу к единой формуле типа «спасение предназначено только для грешников»<sup>41</sup> значит «очистить» повествование от принципиально важных нюансов.

## ДВА СЫНА (Мф 21:28-32)

-Отец-

Сын, который отказался идти, но пошел

Сын, который обещал, но не пошел

<sup>40</sup> Отнюдь не только консерваторы полагают, что данная притча помещена в свой первоначальный контекст. См., например: Ulrich Wilckens *Vergebung für die Sünderin* (Lk 7, 36-50), в *Orientierung an Jesus*, ed. Paul Hoffmann. Freiburg: Herder, 1973, 400; Hans Drexler *Die grosse Sünderin* Lucas 7, 36-50. ZNW 59, 1968, 165.

<sup>41</sup> Как это делают Peter Fiedler *Jesus und die Sünder*. Frankfurt: Peter Lang; Bern: Herbert Lang, 1976, 248. Ср.: Walter Schmithals *Das Evangelium nach Lukas*. Zürich: Theologischer Verlag, 1980, 99.

Притча о двух сыновьях также близко напоминает притчу о блудном сыне и его родственниках. Здесь мы опять же видим отца и двух сыновей, которые противопоставляются друг другу: один обещал выйти на работу в семейный виноградник и не вышел.

а другой отказывался пойти, но потом передумал. В греческих рукописях эти два эпизода иногда меняются местами, но общий смысл притчи от этого не страдает<sup>42</sup>. Как в Лк 15, эта притча применяется к руководителям евреев и к «грешникам».

На этот раз подразумеваются конкретные группы: первосвященник и старейшины (ст. 23), с одной стороны, мытари и блудницы (ст. 32), — с другой. Сравнение не приводит к радикальному противопоставлению: вторая группа входит в Царство Божье *раньше* первой. В ст. 31 слова «войдут раньше» (πρῶτον) можно перевести и как «войдут вместо», но и в таком случае финал остается открытым, и здесь явственно слышится призыв к первосвященнику и старейшинам обратиться и также войти в Царство. Интонация стала более резкой, настойчивой, чем в обсуждавшихся выше притчах, но это естественно, поскольку уже отсчитываются последние дни земного служения Христа.

<sup>42</sup> Существует и более редкий вариант: сын, сказавший, что пойдет (и оставшийся дома), заслуживает похвалы как более послушный! Отважную попытку отстоять подлинность и внятность такого варианта см.: J. Ramsey Michaels *The Parable of the Regretful Son*, в *HTR* 61, 1968, 15-26, однако сомнительно, чтобы его аргументация перевесила скудость свидетельств в пользу такого чтения (только *codex Bezae* и несколько старых переводов на латынь и сирийский).

<sup>43</sup> Sjeff van Tilborg *The Jewish Leaders in Matthew*. Leiden: Brill, 1972, 47-52; Eduard Schweizer *The Gospel according to Matthew*. Richmond: John Knox, 1975; London: SPCK, 1976, 411-412.

<sup>44</sup> Julius Schniewind *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, 217.

Вопреки сомнениям многих ученых, притча идеально соответствует и своему контексту, и морали. Чтобы доказать, будто она была вставлена в повествование Матфея позднее, придется поискать другие доводы<sup>43</sup>. Действительно, у Марка эта притча отсутствует, но тот факт, что он упоминает «притчи» (во множественном числе), когда приводит всего одну (Мк 12:1), наводит на мысль, что и Марку было известно о нескольких притчах, рассказанных Иисусом в данной ситуации. Частичная параллель к ст. 32 у Луки (Лк 7:29-30) не настолько похожа на стих Матфея, чтобы можно было считать стих Матфея заимствованным у Луки<sup>44</sup>. Не следует удивляться и ссылке на проповедь Иоанна Крестителя вместо служения самого Иисуса, ведь Иисус только что спрашивал у еврейских вождей, что они думают об Иоанне (ст. 25-27).

Ст. 32 не требует аллегорического приравнивания отца из притчи к Иоанну, но выделяет Иоанна как человека (подобного Иисусу), который следовал «путем праведности», то есть был истинным представителем Бога. Вместо того чтобы прямо отстаивать свое служение как исполнение Божьей воли (это Он делает в притчах Лк 7 и 15), Иисус находит блестящий выход: Он переводит разговор с себя на другого пророка, чья весть безусловно совпадала с его вестью. Еврейские вожди уже попали в ловушку, когда на вопрос об авторитете Иисуса Он ответил им вопросом об авторитете Иоанна (ст. 23-27), и теперь они снова не знают, как возразить (ст. 32).

Однако намеки на аллегорическое значение притчи нет необходимости искать вне самой притчи. Не так уж правдоподобно, чтобы два сына одновременно решили поступить вразрез с высказанными вслух намерениями. Вообразить себе такую ситуацию можно, но вряд ли она типична. Фрэнсис Бир видит в двух сыновьях представителей двух больших групп, но упускает из виду смысл притчи, утверждая, будто непослушный сын никак не может представлять еврейских вождей. Конечно, они «были бы изумлены, если б притча указывала, что они вовсе не трудятся в винограднике Божьем согласно своему обещанию»<sup>45</sup>, но, тем не менее, в этом-то самая суть слов Иисуса. Он рассказывает шокирующую притчу, в которой положительная и отрицательная стороны меняются местами, и опрокидывает традиционные еврейские взгляды на Божью волю. Вожди отвергли призыв Иоанна к покаянию и потому уже не могут считать себя праведными перед Богом, сколь бы тщательно они ни соблюдали другие законы и ритуалы.

В этой притче мы опять же выделяем три основные темы. 1) *Как отец посылает сыновей на работу, так Бог поручает всем людям творить свою волю.* 2) *Как сын, в конце концов послушавшийся отца, так и некоторые люди сначала обещают, но потом не поступают правильно и оттого будут отвергнуты Богом.* 3) *Как сын, в итоге послушавшийся отца, некоторые мятежники потом смиряются и будут приняты.*

<sup>45</sup> Francis W. Beare *The Gospel according to Matthew*. San Francisco: Harper & Row; Oxford: Blackwell, 1981, 424. Предыдущий пункт см.: 423.

Недостаточно вслед за Юлихером находить в притче одну концепцию — необходимость привести слово в соответствие с делом<sup>41</sup>. Тогда получается, если ничего не обещать, с тебя ничего и не спросится! Притча безымянного раввина обнаруживает замечательное сходство со структурой и содержанием притчи о двух сыновьях: «Это можно сравнить с человеком на распутье. Перед ним две дороги. Одна начинается с расчищенного участка, но приводит в тернии. Вторая начинается в зарослях, но выходит на чистое место...

Так Моисей сказал Израилю: "Видишь, как дурные процветают в этом мире два, три дня кряду. Но в конце концов они пожелают". Ибо сказано: "Злой не имеет будущности" (Притч 24:20)... "Видишь праведных, угнетенных в веке сем? Два или три дня им горевать, но в конце они возвеселятся". Ибо сказано: "Чтобы впоследствии сделать тебе добро" (Втор 8:16)» (Сифра на Втор 53)<sup>47</sup>.

Подробные детали этой притчи вряд ли удастся свести к единой формуле, но зато они легко укладываются в триадическую структуру: Бог ставит человеку определенные условия, а реакция и, соответственно, судьбы праведного и неправедного будут диаметрально противоположны.

Поскольку в Ветхом Завете и межзаветном иудаизме виноград-пик выступает в качестве постоянного символа Израиля и

поскольку в этом значении он выступает и в следующей притче (о злых виноградарях, Мф 21:33-46), возникает соблазн придать ему такое же значение в притче о двух сыновьях<sup>48</sup>. Тогда Иисус говорит конкретно о двух типах реакции *евреев* на призыв Бога служить Ему. Однако, как и в случае с соседями пастуха и женщины (Лк 15:4-10), такое понимание не добавляет к рассказу *самостоятельный* аллегорический элемент, а только подчеркивает (совершенно естественно и в соответствии с *Silz im Leben Jesu*) национальность обоих сыновей и крут их ответственности. Значение виноградника меняется по мере того, как притча заново применяется к иным ситуациям. Один комментатор XIX века изложил ее так:

<sup>48</sup> Adolf Jülicher *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 2. Tübingen: Mohr. 1899, 365-385.

<sup>17</sup> Пеп.: Jacob Neusner *Sipe to Deuteronomy*, vol. 1. Atlanta: Scholars, 1987, 175-176.

<sup>14</sup> Ср.: Hans Weder *Die Gleichnisse Jesu ah Metaphern*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht. 1978. 236.

Отец — Бог; виноградник — Церковь. Сыновья — два типа людей, к которым Бог обращает призыв работать в Церкви. Первые — очевидно отпавшие и отчаявшиеся грешники, которые, услышав по

велеие Бога, нагло отказываются повиноваться, но потом, по зрелом размышлении, каются и начинают прилежно вершить труд Божий: вторые — лицемеры, которые гладкими и вежливыми фразами сулят многое, чего вовсе не собираются сделать, и, так и не отступив от своего решения, и впредь не помышляют о Боге и Его деле<sup>41</sup>.

Большая часть этих рассуждений анахронистична с точки зрения изначального значения притчи, но вполне уместна, когда речь идет о ее современном значении.

Однако из других подробностей, за исключением этого очевидного символа, едва ли имеет смысл выжимать дополнительное значение. Правда, Джеймс Бойс считает иначе: он извлекает три мысли только из самого приказа отца детям. Помимо стремления делать работу Божью, сыновья должны также понять, что им пора покинуть дом и «идти» в другое место, делать неотложное («нынче») дело и рассматривать его как «долг»<sup>50</sup>. Выжимая самые обыденные слова в поисках такого рода принципов, исследователь пренебрегает современными открытиями в области притчи и заводит интерпретацию столь далеко, что даже по гомилевтическим правилам самого Бойса ее не удастся отстоять. С тем же успехом можно сказать, что Иисус велит своим последователям не отлучаться далеко из дому (виноградник, как правило, находится рядом), что большую часть времени сыновей не заставляли работать (иначе почему понадобилось отдавать им специальное распоряжение на один день?!). Лучше уж придерживаться трех основных тем, а эти детали считать необходимыми декорациями, в которых разворачивается сюжет притчи.

#### ВЕРНЫЙ И НЕВЕРНЫЙ СЛУГА (Лк 12:42-48, Мф 24:45-51)

Хозяин



Верный слуга  
Неверный слуга

<sup>11</sup> William M. Taylor *The Parables of Our Saviour Expounded and Illustrated*. London: Hodder & Stoughton; New York: George H. Doran, 1886, 122-123.

<sup>50</sup> James M. Boice *The Parables of Jesus*. Chicago: Moody, 1983, 135-138.

В притчах о блудном сыне и о двух сыновьях противопоставляются послушный и непослушный отпрыск. В некоторых других притчах Иисуса с этой же точки зрения противопоставляются слуги. Помимо этого пассажа из Q Лк 12:35-38 повествует о бдительном слуге, а Мк 13:33-37 — о привратнике. Не совсем ясно, существует ли связь между этими тремя текстами<sup>51</sup>. Есть некоторые основания полагать, что два последних утрачивают связь с жанром притчи еще в ранней традиции.

В дошедшей до нас форме каждая притча начинается с приказа сохранять бдительность, а затем переходит к сравнению: «Подобно человеку, отправляющемуся в путь...»/«подобно слугам, ожидающим возвращения господина». Поскольку в позднейшей христианской литературе притчи Иисуса часто перефразировались как наставления, вполне вероятно, что эти притчи также первоначально воплощали более «чистую» жанровую форму<sup>2</sup>. Главные темы здесь чрезвычайно похожи на темы притчи Q (Лк 12:42-48; Мф 24:45-51), которая почти идентично передается Матфеем и Лукой и, по-видимому, достаточно близка к первоначальной своей форме. Поэтому сейчас мы сосредоточим внимание исключительно на этой дважды засвидетельствованной притче о слугах.

Лк 12:35-38 и Мк 13:33-37 часто рассматривают как варианты одной и той же изначальной притчи. См. особ.: David Wenham *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*. Sheffield: JSOT, 1984. 15-49. Версию о двух разных притчах см.: Craig L. Blomberg *When Is a Parallel Really a Parallel? A Test Case: The Eucan Parables*. WT/46, 1984. особ. 83-85, где также перечисляется ряд других предполагаемых соответствий.

Richard Bauckham *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse*. NTS 23, 1977, 165-169. См. также idem: *The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter*. JBL

Как и в других триадических, «монархических» притчах, авторитетная фигура производит суд над двумя типами поведения своих подчиненных. Здесь Иисус прибегает к образам хозяина и слуги. Вариации в схеме возникают постольку, поскольку один и тот же персонаж служит иллюстрацией как хорошего, так и плохого поведения («Благо для слуги... но если этот раб плох...» — Мф 24:46, 48; Лк 12:43, 45). Но в обоих случаях итог один и тот же. Здесь осуждение звучит резче обычного, возможно, потому что первоначально эта притча входила в эсхатологический дискурс

Иисуса<sup>53</sup>. В этой ситуации Иисус оставался с учениками наедине и высказывался с полной откровенностью. Его жизнь близилась к завершению, судьба уже решилась, и сопротивление властей его учению достигло апогея.

Судьба слуги, расчлененного на куски, — наиболее явный признак того, что повествование выходит за рамки типичного события. Даже если понять перевод этого глагола как «отрезать», то есть как практикующееся в Ветхом Завете изгнание члена общины<sup>54</sup>, подобный приговор чересчур суров для Палестины I века. Конечно, перечисленные здесь награды и наказания — это награды и наказания Судного дня. Матфей подчеркивает аллегорическую интерпретацию, добавляя: «Там будет плач и скрежет зубов» (Мф 24:51) — такими образами описываются исключительно адские муки (например, Мф 25:30; Лк 13:28 пар.).

С другой стороны, не следует искать особое содержание в профессии слуги (раздатчик пищи), в конкретной награде, полученной верным слугой (право распоряжаться имуществом хозяина) или в столь же конкретных проступках дурного слуги (пьянство и дебоширство). Все эти подробности вытекают из типичных для слуг в еврейском доме I века поручений, наград и пороков. В ретроспективе мотив отсутствия хозяина кажется несомненным указанием на отсроченную парусию.

<sup>53</sup> См. особ.: Wenham *Rediscovery*, 62-66.

<sup>54</sup> См. особ.: Otto Betz *The Dichotomized Servant and the End of the Iscariot*. *RevQ* 5, 1964, 46-47; Paul Ellingworth *Luke 12.46 - Is There an Anti-climax Here?* *BT* 31, 1980. 242-243.

<sup>55</sup> По-видимому, именно это имеет в виду Павел, ссылаясь на эти притчи в Посланиях Фессалоникийцам. См.: David Wenham *Paul and the Synoptic Apocalypse*, в *Gospel Perspectives*, vol. 2, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1981, 345-375.

Но драма этой притчи заключается не в долгом отсутствии хозяина, а в его внезапном возвращении: он захватил слуг врасплох. Как отмечалось выше, для евреев затянувшаяся отсрочка Дня Господнего представляла собой проблему, и первоначальная аудитория Иисуса с готовностью интерпретировала отсутствие хозяина именно в этом смысле (если вообще ожиданию хозяина придавалось особое значение), но для христиан, отождествляющих День Господень с парусией, появляется еще одно вполне законное применение притчи — ко второму пришествию Иисуса<sup>55</sup>.

Лк 12:47-48 расписывает судьбу дурного слуги, сравнивая жестокую кару тому, кто знал волю хозяина и злонамеренно не исполнил ее, с более легкой трепкой, постигшей того, кто не исполнил хозяйскую волю по неведению. Эти стихи вполне могут восходить к первоисточнику, хотя они и не подтверждены параллелью у Матфея<sup>56</sup>. Даже ст. 42-46 как таковые обращают больше внимания на запретный, нежели на рекомендуемый тип поведения. В литературоведческой терминологии эта притча «трагична», ибо завершается смертью человека, который мог бы избежать злой участи.

Система дифференцированных наказаний за разные грехи восходит к Ветхому Завету и межзаветной литературе<sup>57</sup>. Эти стихи принадлежат к числу наиболее ясных библийских высказываний о градации наказаний в аду. Но если мы сосредоточим внимание только на этом аспекте, мы упустим из виду другие нюансы контекста.

И вновь только выделение основных тем по числу персонажей приводит к полноценному истолкованию притчи: 1) Бог награждает и наказывает людей на последнем суде в соответствии с тем, как они выполняют возложенные на них обязанности; 2) верному управителю понадобится постоянство и упорство, ибо конец может наступить в любую минуту; 3) тот, кто откладывает выполнение обязанностей и тем временем вершит зло, к прискорбию своему обнаружит, что уже не остается времени исправить ошибки. Эти три темы в точности совпадают с тремя главными эпизодами притчи (Мф 24:25 пар., 46-47 пар. и 48-51 пар.).

Wenham *Rediscovery*, 67-76. Ср.: T. W. Manson *The Sayings of Jesus*. London: SCM, 1949; Grand Rapids: Eerdmans, 1979, 118-119.

<sup>56</sup> Конкретные ссылки см.: Marshall *Luke*. 544. Ср. также притчу, приписываемую равви Симеону бен Халафту в Втор. Рабба 7:4.

Различия между истолкованиями притчей, подразумеваемыми Матфеем и Лукой, обсуждались в главе 3. Там было отмечено, что, по мнению многих комментаторов, Лука переписывает изначальную версию так, чтобы предостережение, адресованное Израилу, прозвучало в контексте ранней Церкви, однако это мнение не подтверждено доказательствами. Тем не менее такая переадресация урока притчи не расходится с изначальным ее значением как у Матфея, так и у Луки. Если хороший и плохой слуга означали верующих и неверующих евреев, как только вера начинает осознаться как преданность Иисусу, те же образы в евангельском контексте применяются к ученикам Христа и тем, кто отвергает Новый Завет, а внутри Церкви — к искренним христианам и лицемерам в местной общине.

Однако в контексте Матфея и Луки суть притчи не сводится к обязанностям последователя Иисуса, здесь речь идет также о

том, что евреи, слушающие Иисуса, должны позитивно реагировать на его вест<sup>5\*</sup>. Ученики — это парадигма верного следования Иисусу, и они не подвергаются *en masse* подозрению в том, что они потенциально могут оказаться дурными слугами.

#### ДЕСЯТЬ ДЕВ (Мф 25:1-13)



Если в предыдущей притче беды дурного слуги вызваны неожиданно скорым возвращением хозяина, в примыкающей к ней притче Матфея пять неразумных дев сталкиваются с диаметрально противоположной проблемой. Здесь уже явственно звучит тема отсрочки. Однако ожидание жениха — типичная черта еврейской свадьбы, поэтому данную деталь не следует относить к позднейшей традиции. Эта притча на редкость реалистична для современной Иисусу ситуации. Комментаторы, особенно старинные, причинили немало вреда, наделяя символическим значением каждую деталь этого рассказа. Некоторые полагают даже, что пять глупых и пять умных дев означают пять чувств, обращенных во благо или во зло; сон означает смерть, а торговцы маслом для светильника — это бедняки, сообщающие благодать

<sup>5\*</sup> Cp.: Walter L. Liefeld Luke, в *The Expositor's Bible Commentary*. ed. Frank E. Gabelein, vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 967. Hunter *Parables*. 79. и Dodd *Parables*, 160, справедливо видят в этом изначальное значение притчи в соответствии с *Sitz im Leben Jesu*, но полагают, что Матфей и Лука не сохранили этого значения.

тем, кто подает им милостыню<sup>59</sup>. Современные комментаторы вряд ли решатся вслух защищать столь невероятную аллегоризацию.

Однако не все детали тут типичны для старинной еврейской свадьбы. Наиболее странно выглядит реакция жениха, отказавшегося отворить дверь глупым девам и заявившего, будто он не знает их<sup>60</sup>. На аллегорическом уровне эти притчи вполне уместны, если понимать этот рассказ как предостережение о неизбежном суде, ожидающем тех, кто лишь выдает себя за истинных членов народа Божьего.

Арман Пуиг-и-Тарреш в единственной полномасштабной монографии, посвященной этой притче в современной литературе, пытается методами структурного анализа реконструировать изначальную неаллегорическую притчу. Он считает, что ст. 5, 7а и 11-13 разрушают тройственную симметрию рассказа (ст. 1-4, 6, 7б-9 и 10), а потому относит их к разряду вставок. Однако и в таком случае ему приходится иметь дело с образом закрытой двери во второй части ст. 10. И тут, без дальнейших оговорок, он исключает из рассмотрения и этот текст, сведя к минимуму и без того непропорционально короткую третью часть притчи<sup>61</sup>.

Эти и другие примеры цитируются у Фомы Аквинского *Commentary on the*.

*Four Gospels*, vol. 1. pt. 3. Oxford: John Henry Parker; London: J. G. F. & J. Riv-

ington, 1842 (латинский текст XIII в.). 843-851. '■' France Matthew, 352; Beare Matthew. 484-485. A. W. Argyle *Wedding Customs at the Time of Jesus: Expt* 86, 1975, 214-215. утверждает, что все вызывающие спор детали притчи вполне реалистичны, однако не обсуждает этих конкретных подробностей.

<sup>61</sup> ' Armand Puig i Tarrech *La parabole des dix vierges*. Rome: BIP, 1983.

<sup>62</sup> Findlay *Jesus*, 111-112.

D. A. Carson *Mattimv*, в *Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, 511. Cp.: Weder *Gleichnisse*, 244.

Проще согласиться с тем, что притча с самого начала несла черты аллегории. Неготовность глупых дев, то есть самая суть сюжета в любой реконструированной форме, кажется маловероятной, тем более что задержки в церемонии бракосочетания происходили сплошь и рядом<sup>62</sup>. Однако аллегорические элементы сводятся к трем главным персонажам: жених, естественно, означает Бога, поскольку еще в Ветхом Завете Бог — супруг своего народа (например, Ис 54:4-6, Иез 16:7-34, Ос 2:19)<sup>63</sup> а глупые и мудрые девы — это те, кто либо готов, либо не готов духовно к Судному дню.

Такое ограниченное аллегорическое истолкование подкрепляет аутентичность притчи. Если бы она была создана ранней Церковью, можно было бы ожидать, что верным последователем Иисуса окажется невеста, поскольку образ Павла — Церковь — невеста Христова — сразу же сделался излюбленной формой самоопределения христиан<sup>64</sup>.

Главные темы притчи сводятся примерно к следующему: 1) Бог, подобно жениху, может задержаться с приходом дольше, чем ждут люди; 2) подобно мудрым девам его последователи должны быть готовы к такой отсрочке, и ученичество может оказаться труднее, чем думалось; 3) тот, кто не подготовится, как следует к ожиданию, подобно глупым девам может пройти «точку возврата» и, когда конец все-таки наступит, уже не сможет искупить грех небрежения долгом.

Кульминация притчи предполагает основной акцент на пункте 3, но не за счет 1 и 2. С учетом этих основных тем, ст. 13 («Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа») не может радикально изменить смысл притчи. Это всего лишь завершающее наставление, кратко напоминающее о той правильной реакции, которую ученики должны проявить с учетом всех трех основных тем притчи. Призыв к «бодрствованию» не вступает в противоречие с тем фактом, что уснули все десять дев. Глагол уршорёсо («бодрствовать») не обязательно означает «пребывать без сна», он также значит «быть готовым»<sup>65</sup>.

Как и в притче о потерянной монете и двух сыновьях, здесь также присутствуют дополнительные детали, привлекающие особое внимание комментаторов. Вышеперечисленные основные темы останутся вполне очевидными и без ст. 8-9, в которых девы, оставшиеся без масла для светильников, попросили «разумных» поделиться с ними и получили отказ. По-видимому, масло имеет какое-то специальное значение, тем более что в ранней еврейской литературе оно часто выступает символом радости, а также служит для помазания священников и царей.

<sup>65</sup> David Hill *The Gospel of Matthew* London: Oliphants, 1972; Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 327. Ему возражает, например: Hunler *Parables*, 86.

Вот почему ученые предложили широкий спектр значений для масла: добрые дела, спасительная вера или благодать и Святой

Дух — вот три наиболее частых объяснения<sup>66</sup>. Но все эти объяснения оказываются несостоятельными, поскольку разумные девы советуют прочим пойти и купить масло, то есть речь идет о простом бытовом товаре. Невозможно «купить» добрые дела, веру и благодать или Святого Духа. Возможно, эпизод с маслом продолжает основную тему готовности, и его надо истолковывать в самом широком смысле: каждый должен сделать что-то конкретное, чтобы подготовиться к встрече с Господом<sup>67</sup>. Тогда продавцы масла не получают никакого самостоятельного значения. Нежелание мудрых дев делиться запасами масла подразумевает тему индивидуальной ответственности: духовная готовность не переходит от одного человека к другому. Но это — «колеблющаяся аллегория». Мы не можем с достаточной долей уверенности настаивать именно на таком понимании<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Например: Karl Donfried *The Allegory of the Ten Virgins (Matt. 25:1-13) as a Summary of Matthean Theology*. JBL 93, 1974, 423; R. V. G. Tasker *The Gospel according to St. Matthew*. London: Tyndale; Grand Rapids: Eerdmans, 1961, 234, и John F. Walvoord *Christ's Olivet Discourse on the End of the Age: The Parable of the Ten Virgins*. BSac 129. 1972. 102.

<sup>67</sup> A. H. M'Neile *The Gospel according to St. Matthew* London: Macmillan, 1915, 362. Cp. Carson *Matthew*, 513-514.

<sup>68</sup> См. особ.: Robert H. Mounce *Matthew*. San Francisco: Harper & Row, 1985, 240. Дж. Д. Пентекост пытается свести значение притчи к Израилю в пору тревожений (см.: *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1982, 152) на основании довольно сомнительного истолкования Мф 24—25. Подобная интерпретация плохо согласуется с центральной для притчи темой отсрочки. Как и притча о верных и неверных слугах, притча о девяти девах может достаточно широко применяться к Израилю и Церкви, если только не смешивать значение и смысл. Вполне вероятно, что Иисус изначально подразумевал более чем одно применение.

Как отмечалось в главе первой, в раввинистической притче, составляющей частичную параллель нашей, мудрые и глупые гости были приглашены на ужин без указания, когда им положено разойтись. Мудрые вернулись домой с зажженными светильниками. Глупые засиделись, перепились и поубивали друг друга (BT *Смахот* 8:10). Равви Меир завершает пересказ этой притчи цитатой из Амос 9:1: «Ударь в притолоку над воротами, чтобы потряслись косяки, и обрушь их на головы всех их, остальных же из них Я поражу мечом». Это редкий пример раввинистической параллели без четко сформулированного вывода, а потому значение этого пассажа остается неясным. Очевидно, как и в притче Иисуса, акцент делается на скорой гибели глупого человека, а сами по себе зажженные и незажженные светильники не имеют особого значения.

## ПШЕНИЦА И ПЛЕВЕЛЫ (Мф 13:24-30, 36-43)

—Земледелец—

Пшеница  
Плевелы

На первый взгляд притча о пшенице и плевелах принципиально отличается от рассказанных выше. Образы заимствованы из области сельского хозяйства, «персонажи» — не люди, а пшеничные зерна и плевелы. Некоторые второстепенные персонажи выделяются больше обычного — слуги, жнецы, враг. Разумеется, наиболее бросающаяся в глаза особенность этой притчи — предложенное Иисусом *детализированное* аллегорическое истолкование. Не более и не менее как семь элементов притчи находят прямые «духовные» соответствия. Если краткие заключения к другим притчам с ограниченными аллегорическими истолкованиями обычно считаются неаутентичными, ничего удивительного, что почти все комментаторы, кроме самых

консервативных, решительно отрицают всякую возможность того, что Иисус с помощью данной притчи хотел преподать столь конкретный урок, как Мф 13:36-43<sup>69</sup>.

Некоторые исследователи заходят еще дальше и вообще отвергают аутентичность этой притчи, считают ее собственным творением Матфея, который-де дополнил и радикально модифицировал маленькую притчу Марка о тайно растущем семени. Ср., например: Robert H. Gundry *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, 261-262; Beare *Matthew*, 303. Однако структура этих притчей принципиально различна (см. ниже, стр. 281-283).

Но при более внимательном рассмотрении здесь обнаруживается существенное сходство с другими триадическими и монархическими притчами. Налицествует центральная авторитетная фигура — человек, сеющий семена и наблюдающий за их всходом. Имеются и противопоставленные друг другу подчиненные предметы — пшеница и плевелы. И символическое истолкование, приписанное Иисусу, не столь уж неуместно. В Ветхом Завете хорошо растущие семена постоянно означают праведное поведение (ср., например: Ос 10:12, Иер 4:3-4, Ис 55:10)<sup>70</sup>. «Урожай» — стандартная метафора суда. Необычные детали также указывают на присутствие второго уровня значения. Тайное проникновение врага, сеющего плевелы, и упорный отказ крестьянина вырвать плевелы можно попытаться объяснить с точки зрения древних сельскохозяйственных обыкновений, но и то, и другое остается странным и атипичным<sup>71</sup>.

Даже если притча осталась бы без истолкования, ее значение можно было бы сформулировать в виде трех тем, связанных с тремя главными «персонажами»: 1) *Бог попускает праведному и неправедному сосуществовать в мире, порой они даже не отличаются, внешне друг от друга, до конца времен*; 2) *в урочный час дурные будут отделены, осуждены и уничтожены*; 3) *праведные будут собраны вместе, вознаграждены и приняты пред лицо Божье*<sup>72</sup>.

По мере того как разворачивается повествование, каждый из главных «персонажей» по очереди берет верх. Вначале кажется, будто восторжествовали враг и посеянные им плевелы (ст. 24-28а). В середине истории пшеница выжила и растет, невзирая на плевелы (ст. 28б-30а). В конце земледelec собирает урожай, уничтожает плевелы и спасает пшеницу (ст. 30н).

<sup>71</sup> *Jeremias Parables*, 224-225.

<sup>72</sup> Hill. *Matthew*, заявляет: «Такое истолкование полностью соответствует сути притчи: только Бог может отличить добро от зла, только Богу решать, кто войдет в Царство». Отметьте три ключевых слова — Бог, добро, зло.

Видя мир в оковах греха и сатаны, Иисус предлагал свое служение и весть как первый шаг к решению проблемы и обещал, что в грядущем народ Божий одержит полную победу над своими врагами. Тройное деление притчи кладет конец бессмысленным спорам о том, что здесь важнее: одновременный рост пшеницы и плевел или сбор урожая, а также снимается возражение против аутентичности истолкования текста, поскольку оно-де не соответствует расставленным в притче акцентам<sup>73</sup>. Здесь охвачено все: начало, середина и конец — препятствия на пути Царства Божьего, первые признаки Царства и его окончательное торжество. Если кульминация и выделяет последний пункт, то не в ущерб двум первым.

В таком случае истолкование, предложенное Иисусом в ст. 36-42, можно рассматривать не как произвольную аллегоризацию, а как разъяснение совершенно естественных соответствий для дополнительных деталей притчи, причем это значение вполне соответствует символике земледельца, пшеницы и плевел. Не все детали, нашедшие соответствия в ст. 37-39, равно важны, и список не является исчерпывающим, поскольку в ст. 40-43 упоминаются лишь некоторые из перечисленных выше элементов и тут же вводятся новые.

Например, Иисус не говорит больше о дьяволе, хотя вновь приравнивает сожжение плевелов к огненной печи, а житницу к «Царству Отца». Любопытно, что поле, которое в ст. 38 несомненно означало мир, в дальнейшем соответствует Царству (ст. 41). Мишель де Гэ, обращая внимание на эти и другие расхождения между ст. 36-39 и 40-43, приходит к выводу, что последние содержат подлинное истолкование Иисуса, а первые были добавлены на более поздней стадии традиции<sup>74</sup>. Но не менее правдоподобно предположение, что Иисус наметил два достаточно схематичных способа понимания элементов притчи, и это истолкование допускает дальнейшее развитие.

<sup>73</sup> Так полагают Pheme Perkins *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist, 1981, 84, и *Jeremias Parables*, 81.

<sup>74</sup> Michel de Goedt *Lexplication de la parabole de Vivraie (Matt. xiii, 36-43): rre'ation mattheene, ou aboutissement d'une histoire litteraire?* RB 66, 1959, 32-54.

Как только для трех главных персонажей установлены соответствия, все остальные отождествления происходят сами собой. Враг Бога — это, конечно, дьявол. Божье Слово проповедуется по всему миру. Жнецы — ангелы, постоянно присутствующие в еврейских представлениях о конце света в качестве помощников Бога. «Царство» в ст. 41, как это вообще свойственно для данного термина в устах Иисуса во всех контекстах Евангелий, означает всеобщее и суверенное правление Бога, а не Церковь. Тем самым устраняется «противоречие» между этим стихом и ст. 38.

Огромное количество комментаторов, которые, вопреки данным стихам, понимали поле как Церковь<sup>75</sup>, либо слишком поспешно переходит от значения к смыслу, либо от *Sitz im Leben Jesu* к ситуации раннего христианства. И притча Иисуса, и



предложенное Им истолкование вполне могут быть аутентичными, если только не производить с самого начала подобного сдвига в интерпретации<sup>75</sup>. Единственная деталь, оставшаяся непроком-ментированной в ст. 36-43, — это слуги. Эта группа отличается от группы жнецов, и, как во многих других притчах Иисуса, где слуги не входят в число трех основных персонажей, они играют второстепенную роль, выполняя поручения хозяина и позволяя рассказчику раскрывать мысли хозяина в виде диалога<sup>77</sup>.

Еще один спор вокруг истолкования притчи затрагивает ее аудиторию. Чаще всего предполагается, что Иисус в соответствии со своими очевидно антисепаратистскими учением и практикой обличает склонность различных еврейских сект к замкнутости и исключительности<sup>78</sup>. Это может быть одним из применений притчи, но ее изначальное значение вполне очевидно из контекста, в который ее помещает Матфей. Здесь не идет речь о фарисейской оппозиции, притча рассказана толпе, благожелательно воспринимающей Христа, а истолкование дается только ученикам.

<sup>75</sup> Классический представитель этой точки зрения — Августин (*Sermons on the New Testament Lessons*, 23). Ср. также Richard C. Trench *Notes on the Parables of Our Lord*. London: Macmillan, 1870; New York: Appleton, 1873, 91; William Hendriksen *Exposition of the Gospel according to Matthew*. Grand Rapids: Baker, 1973 [= *The Gospel of Matthew*. London: Banner of Truth, 1976], 573. Ср.: France *Matthew*, 225; более осторожно: G. R. Beasley-Murray *Jesus and His Kingdom of God*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1986, 135.

<sup>77</sup> Ср.: Stein *Parables*. 144-145.

Например: Schweizer *Matthew*, 304; Hunter *Parables*, 46.

<sup>78</sup> Stein *Parables*, 144; Findlay *Jesus*, 26.

Скорее всего, Иисуса больше беспокоила позиция его сторонников, уже раздраженных оппозицией. Ученики предлагали свести с небес огонь и покарать не отозвавшихся на весть Иисуса самарян (Лк 9:54) и хотели бы видеть, как гнев Божий обрушится на противников. Вместо этого Иисус призывает к терпению и предостерегает, что ученикам и впредь предстоит переносить враждебность всех, отвергающих его учение<sup>79</sup>. Позднее Церковь может применить этот урок к самой себе, когда лжеучителя или люди, лишь формально состоящие ее членами, будут препятствовать работе подлинно испушенных христиан. Однако мысль о неизбежном «смещении» внутри Церкви и ссылки на эту притчу как на оправдание для бездействия и отказа очистить Церковь (как у Августина) явно заходят чересчур далеко. В других ситуациях Иисус обязывает даже будущих учеников быть безраздельно преданными в служении Ему (например, Лк 14:25-33, Мф 8:18-22 и пар.).



## НЕВОД (Мф 13:47-50)

### Невод (рыбаки)

#### Хорошая рыба

#### Плохая рыба

Притча о неводе весьма схожа с притчей о пшенице и плевелах. Вместо образов хороших и плохих семян появляется хорошая и плохая рыба. Не описывая периода, когда оба вида рыбы сосуществуют в море, Иисус сразу же сосредотачивает внимание на моменте поимки и рассортировки. Но в прочем содержание и структура притчей на редкость схожи, хотя в притче о неводе меньше подробностей. Заключительные стихи подчеркивают это сходство, повторяя рефрен: «И ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (ст. 42, 50). Объединяющей фигурой в последней притче можно считать либо невод, либо не-названных рыбаков, сортирующих рыбу. Первый вариант предпочтительнее, поскольку рыбаки, по-видимому, соответствуют ангелам в роли помощников Бога. Невод — символ собирания всех народов Богом в конце времен.

Притча четко распадается на три эпизода в соответствии с тремя основными персонажами и темами: 1) ст. 47-48а описывают работу невода, который обозначает Бога, пришедшего в последний день судить свой народ; 2) ст. 48б описывает судьбу хорошей рыбы, которая означает праведников, — они будут собраны и сохранены для дальнейшего служения; 3) ст. 48с описывает судьбу гнилой рыбы, символизирующей неискупленных, — они будут выброшены вон. Итог в ст. 49-50 завершает только эту последнюю тему, так что акцент, по-видимому, делается на ней. Как притчи о пшенице и плевелах и о десяти девах, эта также «трагична».

Заслуживают внимания и некоторые другие подробности. Во-первых, поскольку плохую рыбу попросту выбрасывают вон, а дурные люди ввержены в огненную печь, мы видим, что не всякая деталь на буквальном уровне значения в точности совпадает с аллегорическим пониманием. Отсюда отнюдь не следует вывод о неаутентичности итога, — скорее, у нас появляются лишние основания рассматривать весь текст как изначально единый<sup>80</sup>. На позднейших стадиях традиции такого рода разногласия были

бы устранены. Во-вторых, наличие «всякого рода» рыбы в одном месте кажется атипичной подробностью, тем более что слово *yeuoc*, чаще обозначает «род» или «племя» людей. Тем самым подтверждается аллегорическое значение этих деталей: различные виды рыбы означают различные народы<sup>81</sup>.

<sup>7</sup> Ср.: Simon J. Kistemaker *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1980, 60-61. Ему возражают, например: Hill *Matthew*, 238; Beare *Matthew*, 315.

<sup>81</sup> Ср.: Jack D. Kingsbury *The Parables of Jesus in Matthew 13*. London: SPCK; Rich-mond: John Knox, 1969, 120. Joachim Gnllka *Das Matthäusevangelium*. Freiburg: Herder, 1986, 509, указывает, что в невод наряду с ритуально чистой попадает и нечистая рыба. Вероятно, уже Иисус имел в виду преодоление «стены» между евреями и язычниками.

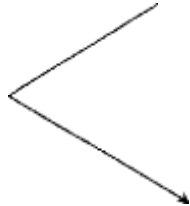
<sup>82</sup> Ср. например: J. D. M. Derrett HXAN ГАР'АЛШГХ (*Мк 116*): *Jesus's Fisliemen and the Parable of the Net*. NavT 22, 1980, 125-131; Kistemaker, *Parables*, 61.

Dodd *Parables*, 187-189, признает, что истолкование «ловцы человеков» возможно лишь в том случае, если отвергнуть ст. 49-50. Beare *Matthew*, 316, справедливо добавляет, что придется выбросить заодно и ст. 48.

В-третьих, упоминание различных видов рыбы обычно понимается как призыв к ученикам проповедовать всем народам, не взирая на этнические различия<sup>82</sup>. Прежде Иисус велел своим последователям превратиться в «ловцов человеков» (Мк 1:17 пар.), а потому такое истолкование кажется вероятным, однако оно упускает из виду, что все действие притчи отнесено к моменту окончательного разделения праведных и злых<sup>83</sup>. Между поимкой рыбы и сортировкой нет временного промежутка. Скорее, здесь выделяется та же мысль, что и в истории об отделении овец от козлищ (Мф 25:31-46): ни одна раса или категория людей не избежит последнего суда. Все попадут в одну из двух групп — принятых или отвергнутых Богом<sup>84</sup>. Наконец, хотя и следует остерегаться излишней «христианизации» притчи (то есть считать «хорошую рыбу» исключительно христианами, а не Божиими людьми разных эпох), нужно избегать и другой крайности, когда истолкование сводится к категориям, привычным иудеям. Один теоретик распределение наград комментирует так:

Все прежние формы теократии закончились судом и карой: изгнание из Эдема, катастрофический потоп, Вавилонская башня и Вавилонское пленение. Возникает вопрос, к чему приведет новая форма Божьего правления. Христос дает ответ в притче о неводе<sup>85</sup>.

Сколь бы ни был интересен подобный анализ ветхозаветной истории, контекст Матфея не дает нам оснований считать, будто притча была произнесена в ответ на такой вопрос и вообще что Христа интересовала эта проблема. Притча говорит не о том, чем закончится эпоха Церкви, а о том, как будет судимо все человечество.



## БОГАЧ И ЛАЗАРЬ (Лк 16:19-31)

Авраам

Лазарь Богач

Богач и Лазарь — первая из рассматриваемых нами притчей, где авторитетная фигура не вводится в самом начале. Здесь притча начинается с сопоставления между двумя людьми, не имеющими ничего общего, кроме места проживания. Описав сначала одного, а затем другого (ст. 19, 20-21), Иисус в обратной последовательности описывает их смерть, подчеркивая, что в загробном мире их статус переворачивается. Нищий попадает на лоно Авраамово, богач — в ад (ст. 22а, 22Б-23), — использованы традиционные еврейские обозначения для потустороннего пребывания праведных и злых.

<sup>81</sup> Carson *Matthew*, 330-331. Ср.: Pierre Bonnard *PEvangde seien saint Matthm*. Neuchatel: Delachaux & Niestie, 1963, 208.

<sup>82</sup> Pentecost *Parables*, 62.

В ст. 24 повествовательный дискурс сменяется прямым и появляется Авраам — третья, объединяющая сюжет фигура, разъясняющая участь обоих умерших. До конца притчи продолжается диалог между богачом и Лазарем. Поворотный пункт диалога — ст. 26, где, осознав непреодолимость бездны между двумя участниками беседы, богач перестает молить о смягчении собственной участи и думает уже о братьях, которые остались на земле.

Естественно, многие приверженцы критики традиции разделяли притчу по этому «шву». Широко распространено мнение, согласно которому ст. 16-26 принадлежат традиции, а ст. 27-31 — редакции<sup>81</sup>. Эту притчу близко напоминает египетская

народная сказка, несколько видоизмененная и пользовавшаяся популярностью среди евреев, однако в ней отсутствует акцент на покаяние через послушание Моисею и пророкам. В более известной еврейской модификации этой сказки богатый мытарь Бар Хахан умер и был погребен со всевозможной роскошью. В то же время умер бедный ученый и был погребен, как нищий. Однако ученый попал в рай, к изобильным потокам, а Бар Махан сидит у берега реки и не может напиться<sup>87</sup>.

" Например: Rudolf Bultmann *History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell; New York: Harper & Row. 1963. 196-197; Crossan *Parables*, 66-67; Bernard B. Scott *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress, 1989, 142-146.

<sup>1</sup> Подробный пересказ египетского источника см.: Kendrick Grobel "... Whose Name was Neues". *NTS* 10, 1963-1964, 373-382. Общий очерк еврейского варианта приводит Jeremias *Parables*, 178-179, 183.

<sup>8</sup> F. Schnider and W. Stenger *Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft*. *NTS* 25, 1979, 281-282. Ср.: Eugene S. Wehrli *Luke 16:19-31*. *Int* 31, 1977, 279-280.

Отсюда возникает предположение, что Лука попросту перелицевал известную сказку. Более правдоподобной кажется мысль, что вторая «половина» притчи добавлена самим Иисусом к сказке, циркулировавшей в различных формах. Тем не менее с точки зрения структуры разрыв после ст. 23 (начало диалога) более выражен, нежели смещение акцентов в ст. 26-27. Ст. 24 и 27 соединены как словесным повтором (обращение «отец») и настойчивой мольбой («прошу тебя», «сжался надо мной»), так и просьбой к Аврааму послать Лазаря<sup>88</sup>. Вот почему гипотеза о двух стадиях развития притчи кажется сомнительной<sup>89</sup>. Кроме того, лейтмотив «слишком поздно» пронизывает все разделы притчи, соединяя ее в неразрывное целое. Богач слишком поздно обратил внимание на Лазаря, слишком поздно обнаружил непреодолимую бездну, слишком поздно подумал о братьях, слишком поздно прислушался к Закону и пророкам<sup>90</sup>.

Притча уникальна во многих отношениях. Только здесь действие не ограничивается рамками мира сего, а переносится также и в последующий. Только здесь персонажи имеют собственные имена<sup>91</sup>. Эти персонажи не столько символизируют «духовные соответствия», сколько обозначают определенную группу людей в подобной ситуации — богачи, бедняки и обитающие в присутствии Бога. На этом основании мы могли бы отнести притчу о богаче и Лазаре к примерам, а не к собственно притчам (см. выше). Можно пойти еще дальше и спросить, в какой мере это вымысел. Быть может, Иисус описывал реальную судьбу людей, знакомых Ему и его аудитории?<sup>92</sup>

Ronald F. Hock *Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31*. *JBL* 106, 1987, 447-463, полагает в силу такого единства маловероятным, чтобы в основе лежала притча Бар Махана. Хок предлагает интерпретировать притчу в свете достаточно схожих сюжетов Лукиана из Самосаты, где добродетельные бедняки получают воздаяние после смерти, а богатые гедонисты подвергаются каре.

Otto Glombitza *Der reiche Mann und der arme Lazarus*. *NovT* 12, 1970, 166-180.

В позднейшей традиции богач тоже получает имя «Дивес», которое, однако, попросту означает «богач» на латыни. Текстологическую историю этого имени см.: Henry J. Cadbury *A Proper Name for Dives*. *JBL* 81, 1962, 399-402.

Это мнение редко высказывается в современной литературе по притчам, но с удивительным постоянством всплывает в других исследованиях. См., например: Miliard Erickson *Christian Theology*, vol. 2. Grand Rapids: Baker, 1984, 527. David Gooding *According to Luke*. Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans, 1987, 227, вообще не считает этот отрывок притчей, поскольку здесь не идет речь о «реальных предметах и событиях этого мира». Однако подобное ограничение жанра кажется произвольным и неоправданным.

Последнее предположение отмечается сразу. Текст начинается с той же формулы, что и большинство притчей Иисуса: «Некий человек...» Неопределенному артиклю в греческом соответствуют схожие еврейские конструкции во введении к притчам раввинов, так что речь вряд ли может идти о конкретных людях.

Структура рассказа в точности совпадает с триадической, монархической схемой, которую мы рассматриваем в данной главе<sup>93</sup>.

Мысль, что притча развилась не из метафоры, а скорее из примера, верна лишь отчасти. Авраам, предок еврейского народа, как и другие авторитетные фигуры, говорит от лица Бога. Лазарь и его бессердечный сосед выступают представителями не бедняков и богачей вообще, а людей, которые, правильно или неправильно распоряжаясь материальными благами, вступают в верные или дурные отношения с Богом. Ведь и Авраам был богат. Более того, ст. 30 ясно дает понять, что братья богача будут осуждены за нераскаянность, а отсюда следует, что об этот же камень преткнулся и сам богач. Каждому еврею были знакомы ветхозаветные наставления о подаении и помощи бедным, так что богач не имел ни малейшего права пренебречь человеком, чью нужду он наблюдал каждый день и мог без труда облегчить<sup>94</sup>.

Лазарь также выступает представителем группы людей — тех, кто полагается на Бога. Само его имя значит «Бог помогает» (от еврейского «Елизер»), и, вероятно, по этой причине имя Лазаря и названо в притче<sup>95</sup>. Однако Иисус не говорит, что этот человек какими-то делами подтвердил свое благочестие (его беспомощное состояние не позволяло активным образом проявить благочестие, он мог только безропотно принимать свою участь). Главное здесь — показать суверенную волю Бога в спасении, а Лазаря — как одного из тех, кого Бог спасает.

Ср.: Jones *Parables*, 143-144; Robert C. McQuilkin *Our Lord's Parables*. Grand Rapids: Zondervan. 1980. 187.

<sup>114</sup> См. особ.: David Seccombe *Possessions and the Poor in Luke-Acls*. Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1982, 176-177.

Jeremias *Parables*, 185; Gerhard Schneider *Das Evangelium nach Lukas*, vol. 2. Gütersloh; Gerd Mohn; Würzburg: Echter Verlag, 1977, 341. Высказывались и другие предположения относительно имени Лазаря: оно создает параллель с рабом Авраама Елизером в Быт 15 (например: C. H. Cave *Lazarus and the Lukan Deuteronomy*. *NTS* 15, 1968-1969, 323-325) или с Лазарем, воскресшим Иисусом (например: R. Dunkerley *Lazarus*. *NTS* 5, 1958-1959, 321-327), — однако эти мнения не столь убедительны.

Можно предположить, что основные темы притчи формулируются примерно так: 1) *те, кому Бог помогает, после смерти возродятся в присутствии Бога*; 2) *перасказавшие грешники, как богач, подвергнутся вечной каре*; 3) *через Авраама, Моисея и пророков Бог открывает Себя и свою волю, так что у пренебрегающих его волей не будет законного права жаловаться на свою посмертную участь*<sup>100</sup>.

Судя по тому, сколько внимания уделяется каждому из персонажей, Иисуса пункты 2 и 3 интересовали больше, чем пункт 1, но, тем не менее, здесь обозначены все три пункта<sup>97</sup>. Притча ниспровергает традиционную еврейскую мудрость, видевшую в богатстве Божье благословение, а в нищете — наказание дурным. Поскольку источником образов здесь служит фольклор и поскольку мы уже предостережены об опасности излишней аллегоризации, не стоит рассматривать подробности притчи как реалистичное описание будущей жизни или хотя бы как учение о «промежуточном состоянии» верующего (после смерти, но до последнего суда) или о положении ветхозаветных святых до распятия и воскресения Иисуса.

Ср.: Thorwald Lorenzen *A Biblical Meditation on Luke 16:1931. ExpTIO*. 1975, 39-43. Сопоставьте с этим скудное редукционистское истолкование Иере-миаса, сведенное к одной теме: «время бросает вызов, от которого невозможно уклониться» (*Parables*, 182).

Есть и вариант, при котором в притче выделяются две главные темы (на основании диалога между богачом и Авраамом), а Лазарь сдвигается на периферию. См.: Hans Kvalbein *Jesus and the Poor: Talm Texts and a Tentative Conclusion. Themelios* 12, 1987, 80-87. Но Квалбейн признает значимость имени Лазаря, так что не совсем ясно, почему он отмечает третью тему притчи.

Murray J. Harris *The New Testament View of Life after Death. Themelios* 11, 1986, 47-48.

Но даже самые сдержанные комментаторы выжимают из этой притчи больше чем следует, вероятно, потому, что в Писаниях так мало текстов, где описывалась бы жизнь после смерти. Например, Мюррей Хэррис, согласившись поначалу, что «притча о богаче и Лазаре служит для демонстрации того, сколь опасно богатство и сколь необходимо покаяние, а не для удовлетворения нашего любопытства насчет посмертного состояния человека», тут же забывает о собственной вполне разумной оговорке и добавляет: «Из описанной в притче ситуации мы вправе сделать определенные выводы об основных параметрах посмертного состояния верующих и неверующих». К числу этих «основных параметров» он относит сознание настоящего, воспоминание о прошлом, способность рассуждать и остроту чувств<sup>98</sup>.

Все эти аспекты будущей жизни, даже если они именно таковы, лучше было бы поискать в других контекстах Писания, иначе придется заодно признать, что умершие, находящиеся по разные стороны, могут общаться друг с другом, что на последнем суде Авраам будет говорить от лица Бога, что из «рая» некоторые хотели бы перейти в «ад» («желающие перейти отсюда к вам», ст. 26)!<sup>99</sup>

Еще один момент: притча завершается словами о том, что попытка послать вестника из загробного царства к тем, кто пренебрегает ветхозаветным откровением, была бы тщетной. Христиане, читая ст. 31, естественно, вспоминают воскресение Христа. Если такая связь предполагалась изначально, ее не следует относить к пророчеству задним числом, если только не считать заведомо невозможным, чтобы Иисус предвидел собственную смерть и воскресение.

Но мало кто среди его первых слушателей мог уловить подобный намек до событий, а потому вряд ли такой намек подразумевался. В версии Луки использован не греческий глагол *ἐγείρω*, которым чаще всего обозначается воскресение Иисуса, а глагол с общим значением «вставать, пробуждаться» (*ἀνίστημι*), а в некоторых рукописях мы находим и вовсе не имеющий богословских коннотаций глагол «выходить» (*ἐξέρχουσι*).

В притче богач предлагает роль вестника Лазарю, а не Мессии, в то время как в египетской «параллели» из царства мертвых возвращается бог Осирис. Вполне вероятно, что «вестник мертвых» — это традиционная фигура, элемент народной сказки<sup>100</sup>. С. Дж. А. Хиклинг добавляет, что Иисус имеет здесь также в виду свои многочисленные призывы к еврейским вождям, которыми те совершенно пренебрегли<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Противоположный полюс — Donald Guthrie *New Testament Theology. Leicester and Downers Grove: IVP, 1981, 820*. Он рассуждает так: «Единственный факт о загробном мире, который притча утверждает безусловно, — это факт его существования». Но, конечно же, столь же безусловно здесь утверждается необратимость хорошей и дурной судьбы в том мире.

<sup>101</sup> C. W. F. Smith *Parables*, 166.

<sup>102</sup> C. J. A. Hickling *Is Tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the Redaction of Luke 15 and 16. Heyj* 16, 1975, 257.

Однако нарисованная здесь картина настолько близко совпадает с воскресением Христа и реакцией множества неверующих евреев, что кажется возможным если не истолковать, то применить ее в свете дальнейших событий: это один из случаев, когда изначальное значение обрастает новыми смыслами. Возникает соблазн еще более обобщить третий пункт притчи и согласиться с Каду в том, что «очень часто совесть не убеждается и духовный мир не открывается в знамениях»<sup>12</sup>. Кульминация притчи выделяет этот принцип преимущественно перед другими темами.



## Играющие в свадьбу

## Играющие в похороны

В последней притче, которую мы рассмотрим в данной главе, по-видимому, представлены только две группы людей — две компании детей, играющих в свои игры. Картина не совсем ясна, комментаторы предполагают, что разные группы детей играют в противоположные по настроению игры — «свадьбу» и «похороны» — или же одна и та же группа предлагает две разные игры своим товарищам, которые в обоих случаях отказываются присоединиться к ним.

Притчу можно прочесть и так, и этак, но заключительные стихи (Мф 11:18-19, Лк 7:33-35) указывают на второе истолкование. Такое истолкование аллегоризирует притчу в свете радостной вести Иисуса, противопоставленной более суровой проповеди Иоанна Крестителя. В таком случае одна группа детей выполняет обе противоположные роли, а вторая, символизирующая неотзывчивых евреев, пытается их судить. В некоторых предыдущих притчах авторитетная фигура подчас принимала оба представленных ей на рассмотрение варианта (например, в истории о двух должниках), но здесь оба варианта отвергаются.

<sup>12</sup> Cadoux *Parables*, 128.

Те/кто исключает приписываемые Иисусу пояснения как позднейшую вставку, заодно отказываются и от подобной аллегоризации, однако притча вполне допускает описанный выше подход<sup>13</sup>. «Призывая друг друга», как сказано у Луки, вполне допускает оба истолкования (в отличие от «призывая других»). По крайней мере, тут многие комментаторы готовы признать, что добавленный евангелистом итог отражает изначальный замысел Иисуса<sup>14</sup>.

Но детали этого призыва и вызванной им реакции опять же порождают дискуссию. Можно ли считать, что группа детей, предлагающих сперва одну, а потом другую игру, поочередно символизирует Иисуса и Иоанна, а «не пляшут и не плачут» еврейские вожди?<sup>105</sup> Или же евреи пытались умерить суровую весть Иоанна и ограничить строгим легализмом «попустительство» Иисуса, а оба пророка отказались идти на компромисс?<sup>1<sup>e</sup>

В пользу последнего предположения говорит *последовательность* выводов у Иисуса: в таком случае фразы об Иоанне и Сыне Человеческом становятся параллелью к стихам, в которых дети жалуются на своих товарищей. Это предположение подкрепляется и хронологической последовательностью служения Иисуса и Иоанна. В пользу первого предположения, напротив, говорит *лексика* заключения: Иисус сокрушается о реакции евреев на весть Иоанна и Иисуса, а не о реакции Иисуса и Иоанна на евреев. Учитывая склонность притчей к хиастической структуре (см. выше), лексика заключения более важна, чем последовательность.

<sup>103</sup> Поскольку вводная формула сравнивает царство со всем сюжетом, а не с одним персонажем или группой персонажей, возражения Венди Дж. Кот-тера против приведенного выше истолкования кажутся несостоятельными (*The Parable of the Children in the Market-Place, Q(Lk) 7: 31-35. NovT29, 1987, 293-295*).

<sup>114</sup> Например: Jeremias *Parables*, 161-162; Dodd *Parables*, 114; Schweizer *Matthew*, 259.

' "' Например: Dieter Zeller *Die Bildlogik der Gleichnisse Mt 11:16f./Lk 7:31f.* ZNW 68, 1977, 252-257; Fitzmyer *Lukel-IX. 678-679*.

""■ Например: Olof Linton *The Parable of the Children's Game. NTS 22, 1976, 159-179; Marshall Luhe, 300-301*.

Нужно устранить еще одну проблему, прежде чем сформулировать основные темы притчи. И в версии Матфея, и в версии Луки мы находим краткое загадочное высказывание об оправдании мудрости. Независимо от того, идет ли речь о делах мудрости или ее детях (см. выше), главная мысль ясна: поведение Иоанна и Иисуса, как и поведение активной группы детей, окажется в итоге правильным. Некоторые комментаторы видят в этом иронию, саркастическое замечание о тщетности мудрости или «псевдомудрости» детей, отказавшихся от обоих предложенных им вариантов игры<sup>107</sup>. Однако термины «мудрость» и «оправдание» никогда не употребляются в Евангелиях иронически. Следует предпочесть буквальное понимание, тем более что оно вполне укладывается в текст.

Теперь мы можем извлечь из притчи три основные темы: 1) *радостную весть о прощении следует принять с ликованием, а не сдерживать законническими придирками* (Мф 11:7а, 19а); 2) *суровой вестью покаяния нельзя пренебрегать, ее нужно Шцинять с полной ответственностью* (ст. 17б, 18); 3) *истина обоих этих принципов подтверждается жизнью тех, кто им следует* (19б).

Формулировка последнего пункта допускает как чтение «дела», так и чтение «дети». Вестниками Божьей премудрости могут выступать Иоанн, Иисус и их последователи. Нет необходимости сужать поле значений. Уникальность пунктов 1 и 2 заключается в том, что здесь представители Бога играют второстепенную роль, а его противники берут верх, отвергая их. В других притчах показана перемена ролей в конце времен, но здесь мощь евангельской вести оказывается бессильной. Окончательное оправдание мудрости отнесено в будущее.

Если собрать воедино три основные темы, возникающие в каждой из простых триадических притчей, обнаружится достаточно цельный набор тем. Авторитетные фигуры показывают нам, что Бог старается спасти погибающих, принимает грешников, прощает кающихся, велит людям исполнять его волю, награждает и наказывает их за послушание или непослушание и назначает день последнего суда, сроки которого нам неизвестны. В тот день истина будет полностью оправдана, а зло — полностью истреблено.

**B. S. Easton** *The Gospel according to St. Luke*. Edinburgh: T & T. Clark; New York: Scribner's, 1926, 104.

«Хороший» подчинённый показывает нам, что человек, оставив свою прежнюю жизнь, должен обратиться к Богу, покаяться, проявить любовь ко всем — этот плод веры, избегать законничества, прислушиваться к свидетельству Писания и бдеть в постоянном ожидании конца времен, когда он будет вознагражден постоянным присутствием пред лицом Божиим. «Плохой» подчиненный служит для нас суровым предостережением не презирать милости Божьей, когда она распространяется на других, не успокаиваться в самодовольстве, даже когда внешне духовная жизнь несет признаки истинного благочестия, не нарушать данные Богу обеты, должным образом подготовиться к пожизненному ученичеству и избегать недостатка любви и сострадания, особенно по отношению к беднякам. Для тех, кто не прислушается к этому предостережению, наступит день, когда уже поздно будет каяться, и последует вечное осуждение.

Эти темы весьма схожи с выводами, которые делают из притчей современные комментаторы. От того, что мы рассматриваем притчи как аллегории, их значение радикально не меняется, ведь число аллегорических элементов ограничено и они истолковываются с точки зрения современной Иисусу исторической ситуации. Разумеется, теперь ученые зачастую сходятся в истолковании притчей, как они даны в каноне, но не признают, чтобы сам Иисус говорил или подразумевал именно это. Однако подробный разбор всех контекстов не убедил нас в справедливости подобного подхода.

Скептицизм ученых в значительной мере проистекает из противопоставления различных интерпретаций, в то время как эти истолкования дополняют друг друга. Иисус вполне мог предлагать эти взаимодополняющие истолкования одновременно. Во многих случаях различия в истолкованиях возникают при смещении интереса от одного персонажа к другому. Поскольку многие притчи преподают три урока в соответствии с количеством главных действующих лиц, у нас нет причин выделять одну «мораль» предпочтительно перед другой. В некоторых случаях удастся свести все содержание текста к одной простой формуле, но в большинстве притчей точнее будет раскрыть все три основных пункта, чтобы не обеднять смысл конкретного текста.

## СЛОЖНЫЕ ПРИТЧИ С ТРЕМЯ ОСНОВНЫМИ ТЕМАМИ

# Н

Некоторые притчи Иисуса имеют более трех главных персонажей или групп персонажей, но в конечном счете и в них обнаруживается та же триадическая структура, что и в притчах, которые обсуждались в предыдущей главе. Одна из ролей, обычно роль хорошего или плохого подчиненного, иллюстрируется несколькими примерами, как это происходит со священником и левитом в притче о добром самарянине. Две притчи — о непростящем слуге и о несправедливом управителе — обладают простой триадической структурой, но не являются «монархическими», то есть объединяющим персонажем в них оказывается не авторитетная фигура и нет противопоставления находящихся в одном положении подчиненных. Одна притча, а именно притча о злых виноградарях, обнаруживает чрезвычайно сложную структуру и не сразу поддается классификации. По-видимому, она воспроизводит триадическую структуру, осложненную тем, что притча включена в еврейский жанр «вводного мидраша». В результате из нее можно извлечь четыре основных темы.

ТАЛАНТЫ (Мф 25:14-30, ср. Лк 19:12-27)

Жозяин^

Хорошие слуги

Плохие слуги

Эта притча о слугах противопоставляет не двух подвластных персонажей, а трех: одному хозяин вверил пять талантов,

другому — два, третьему — один. В рассказе действуют четыре основных персонажа. Но на самом деле первые два функционируют одинаково в качестве позитивной модели. Структура остается триадической, но позиция хорошего подчиненного разделена на два примера. Количество денег, выданных каждому слуге, и полученная ими прибыль не имеют особого значения. Важно другое: двое слуг вложили средства и получили прибыль. Убывающие суммы готовят нас к кульминации. Разумеется, тот, кто имел меньше всего талантов, легче других мог распорядиться ими и проявить себя верным управителем. Слово *יִשְׁתַּחֲוֶה* («точно так же») в Мф 25:17, параллельные структуры в описании вложений первых двух слуг (ст. 16-17), идентичные формулировки в ст. 20-22, когда хозяин подводит итоги. — все это показывает, что оба персонажа играют одну и ту же роль.

В таком случае «три персонажа» притчи — это хозяин, два хороших слуги вместе и плохой. Подведение счетов в заключительной сцене, как и в других притчах о слугах, являет образ Страшного суда, на котором все люди будут отчитываться Богу за свою жизнь. Дополнительные подробности о поступках и участии дурного слуги и страшная концовка притчи (ст. 28-30) превращают ее в трагическую: главный урок мы извлекаем из судьбы дурного слуги.

Однако мы и здесь находим три основные темы, по одной на каждого персонажа: 1) *подобно хозяину, Богверяет каждому человеку часть своих ресурсов и, хочет, чтобы они достойно распорядились ими*; 2) *подобно двум верным слугам, народ Божий удостоится похвалы и награды, хорошо распорядившись вверенным*; 3) *подобно дурному слуге, те, кто не распорядится своими дарами, будут наказаны отлучением от Бога и всех благ*.

<sup>1</sup> Вопреки мнению большинства, например, Joachim Jeremias *Thirteen Parables of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1972, 58-63; C. H. Dodd *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbet, 1935; New York: Scribner's, 1936, 151-152.

Последний пункт относится и к тем, кто открыто отвергает Бога и его откровение, и к тем, кто вслух исповедует свою веру, но в жизни не являет никаких свидетельств ее. Контекст Матфея, где притча составляет часть эсхатологического дискурса, кажется вполне естественным и может быть аутентичным<sup>1</sup>, но она столь же уместна была бы и в споре с оппонентами. Поскольку притчи постоянно завершаются сценой сведения счетов, символизирующей *последний* суд, кажется несостоятельным мнение,

будто эта притча говорит нам о «духовной атрофии»: дескать, не пущенные в дело способности уже в этой жизни будут утрачены или же деградируют<sup>2</sup>.

Логика этой притчи (разумно распорядиться деньгами значит вложить их) не была столь очевидна в Древней Палестине. Известное изречение раввинов рекомендует в качестве лучшего способа хранить деньги зарывать их в землю (ВТ Бава Меция 42а). Если хозяин славился своей суровостью, слуга, не пожелавший рисковать вверенным ему сокровищем, поступил совершенно правильно. Притча раввинов иллюстрирует эту тему образами, разительно напоминающими нашу притчу:

С чем это сравнить? С надежным человеком, который жил в городе и ему все оставляли заклады на хранение. Когда кто-нибудь приходил за своим имуществом, хранитель доставал и вручал его, ибо хозяин в точности помнил, что ему принадлежит. А если он посылал за вещами сына, раба или помощника, приходилось все переворачивать вверх дном, потому что они не знали, что нужно взять (Сифра на Втор 357:II)\*.

Осуждение человека, спрятавшего деньги до возвращения хозяина, могло шокировать аудиторию. С другой стороны, еврейский закон, рекомендовавший зарывать деньги, имел в виду только сохранение вверенного другом или клиентом, а не наилучший способ распорядиться суммами, предназначенными для инвестиций (ср. Лк 19:13). Вероятно, с этой точки зрения поступок слуги выглядел глупым. Итак, и поведение слуги, и реакция хозяина не вовсе неправдоподобны, но и то, и другое несколько необычно<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Robert H. Mowbray *Matthew*. San Francisco: Harper & Row, 1985, 242, объединяет обе темы, однако непонятно, почему из второй непременно следует первая.

<sup>1</sup> Пер.: Jacob Neusner *Sifre to Deuteronomy*, vol. 2. Atlanta: Scholars, 1987, 458.

<sup>4</sup> См. особ.: Pheme Perkins *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist, 1981, 148. Многие комментаторы выделяют одну из этих двух проблем, но редко — обе сразу.

Эта необычность отсылает нас ко второму уровню значений, тем более что завершающий рефрен разрушает границы образности данной притчи, описывая область вечной кары, где будет тьма, плач и скрежет зубовой веки (Мф 25:30). Хозяин — это Бог, слуги — разные типы людей. И пусть Бог, совмещающий в себе щедрого дарителя и строгого судью, не устраивает многих современных комментаторов, это вполне библейская картина.

Не следует выжимать чересчур много смысла из других деталей. Отъезд хозяина не обязательно означает отсрочку в возвращении Иисуса, хотя позднее такое истолкование стало вполне естественным (см. выше). Деньги, розданные слугам, не нужно отождествлять с каким-либо конкретным Божиим даром или способностями. Бог может наделить человека самыми разными ресурсами или способностями. Размер вверенной каждому слуге суммы и стопроцентная прибыль, полученная первыми двумя, также не имеют конкретного эквивалента в духовных реальностях, хотя разнообразие перечисленных сумм и может служить намеком на то, что «благодать не оправдывает безответственности, и даже те, кто получил меньше, обязаны развивать и приращивать то, чем они обладают»<sup>5</sup>.

Комментаторы готовы согласиться, что большая часть притчи составляет достаточно цельное единство", однако ст. 28-29 многим кажутся неаутентичными. Ст. 28, не ограничиваясь обещанием награды верным слугам и наказания неверных, утверждает, что хорошие слуги получают награду за счет плохих: «Итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов». Ст. 29 создает дополнительную проблему, ссылаясь не на то, как слуги распорядились вверенным, а попросту на размер их имущества: «Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего-го отнимется и то, что имеет». Тем не менее оба стиха выглядят вполне осмысленно как исконная часть притчи, и не следует отвергать их без внимательного рассмотрения.

Ст. 29 хорошо вписывается в контекст повествования, поскольку подразумевает «имеющего» или «неимеющего» прибыль от вверенного ему, — в противном случае и дурного слугу нельзя

<sup>29</sup> 1). A. Carson *Matthew*, в *The Expositor's Bible. Commentary*, vol. 8, ed. Frank E. Gae-belein. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 517.

<sup>30</sup> 1) Более существенное исключение представляет статья Laue C. McGaughey *Ehe Ear of Yakweh and thu: Mission of Judaism: A Post-exilic Maxim and Its Early Christian Expansion in the Parable of the Talents*, в *JBE* 94, 1975, 235-245; по его мнению, эта притча создана на основании дохристианского речения из ст. 2(> (см. весьма приблизительные параллели о страхе и суровости Яхве и Иов 4:14; 10:16; 23:13-17, Пс 118:120).

было бы назвать «неимеющим», ведь он все еще обладает одним талантом<sup>7</sup>. Тот факт, что хорошие слуги получают награду за счет плохих, может означать попросту, что все дары принадлежат Богу и Он распределяет и перераспределяет их по своему усмотрению. В сюжете притчи это вряд ли могло быть показано каким-то иным способом, ведь хозяин отдал слугам почти все свое добро (ст. 14) и у него нет иного источника для наград. Фрэнсис Бир справедливо признает единство ст. 28 с основным сюжетом притчи и указывает, что им подготавливается следующий стих, а потому кажется странным, что Бир отвергает аутентичность ст. 29\*.

Большинство исследователей согласно в том, что притча о талантах у Матфея достаточно близко воспроизводит рассказ Иисуса, но совершенно иначе комментаторы воспринимают весьма схожую притчу о минах у Луки. Эти две притчи достаточно похожи, чтобы считаться версиями одного и того же рассказа, и вместе с тем настолько различны, что возникает мысль о существенной модификации или редактировании. Чаще всего предполагается, что Лука или унаследованная им традиция соединяют две притчи — притчу о талантах и о наследнике престола, который наталкивается на сопротивление граждан и в конечном счете истребляет их (см. ст. 12, 14, 15а, 27 и упоминание городов в ст. 17 и 19)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> См. особ.: Leon Morris *The Gospel according to St. Luke*. London: IVP; Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 276, по поводу похожих стихов (Лк 19:24-26) в притче Луки о минах. Ср.: A. H. M'Neile *The Gospel according to St. Matthew*. London: Macmillan, 1915, 367; John E Walvoord *Christ's Olivet Discourse on the End of the Age: The Parable of the Talents*. BSac 129, 1972, 210.

<sup>10</sup> Francis W. Beare *The Gospel according to Mattheu*. San Francisco: Harper & Row; Oxford: Blackwell, 1981, 490-491. Он отвергает этот стих, по недоразумению истолковывая его как учение о «духовной атрофии» (как описано выше).

<sup>11</sup> См. особ.: Max Zerwick *Die Parabel vom Thronanwärter*. Bib 40, 1959, 654-674; Francis D. Weinert *The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 1415a. 27) Reconsidered*. CBQ 19, 1977, 505-514; Wilhelm Resenhöft *Jesu Gleichnis von den Talenten, ergänzt durch die Lukas-Fassung*. NTS 26, 1980, 318-331.

Вторая притча во многих подробностях напоминает поездку Архелая, сына Ирода Великого, в Рим в IV в. до н.э. с целью получить от императора подтверждение своего наследственного права владеть Иудеей. Одновременно в столицу выехало еврейское посольство, пытавшееся воспрепятствовать осуществлению этих планов, и позднее Архелай сквитался с евреями (ср. Иосиф Флавий *Иуд. древн.* 17:29-323, *Иуд. война* 2: 80-100). Если убрать эти детали, текст мало чем будет отличаться от притчи о талантах у Матфея, — здесь упомянуты меньшие суммы, десять слуг вместо трех, и плохой слуга завязывает свой талант в платок. С другой стороны, ни одна из реконструированных притчей не представляется самодостаточной и последовательной. В каждой, по-видимому, имелись подробности, утраченные при слиянии<sup>10</sup>. Поэтому предпочтительнее было бы по возможности последовательно интерпретировать текст в том виде, в каком он существует.

Однако четыре главные проблемы препятствуют такому истолкованию. 1) Маловероятно, чтобы будущий царь наделил своих слуг столь незначительными денежными суммами. Один «фунт» (мина) составлял лишь сто ежедневных зарплат простого рабочего. 2) Еще менее вероятно, чтобы он поручил им вести торговлю на эти мизерные суммы. 3) Лишь трое из десяти слуг отчитались перед хозяином, остальные куда-то подевались. 4) В ст. 25 товарищи первого слуги жалуются на то, что он получил десять мин, а не на то, что ему дали в награду десять городов (ст. 17)".

Возражения 1 и 2 довольно субъективны и не имеют особого веса. В 2 Макк 1:4 (описание межзаветной войны Селевкидов с Птолемеями) Арсиноя предлагает воинам своего брата Антиоха III по две мины каждому за победу над египтянами. «Мины» Луки скромнее, чем «таланты» Матфея, но тогда понятнее гнев хозяина, раз плохой слуга не решается рискнуть даже небольшой суммой. Более того, завязывать деньги в платок — это даже не соответствует законным и легальным способам хранения, и тем самым подчеркивается ненадежность слуги.

<sup>11</sup> См. особ.: Paul Joüon *La parabole des mines (Luc, 19, 12-27) et la parabole des talents (Matthieu, 25, 14-30)*. RSR29, 1939, 493.

<sup>12</sup> По поводу этих четырех возражений см.: Jan Lambrecht *Once More Astonished: The Parables of Jesus*. New York: Crossroad, 1981, 174.

<sup>13</sup> Morris *Luke*, 276.

Возражение 4 можно опровергнуть, предположив, что Иисус здесь внушает принцип «даже малый дар можно применить с



пользой» (ср. Лк 16:10)<sup>12</sup>, или же допустив, что чем больше мин у слуги, тем больше он получает городов, поскольку ранее была проведена параллель между городами и минами. Кроме того, некоторые авторитетные источники выпускают ст. 25, а потому нельзя делать чересчур серьезные выводы на основании этого стиха и искать в нем ключ к изначальной форме или значению притчи<sup>13</sup>.

Наиболее существенно возражение номер 3. Странно, что третий слуга именуется ётерос. («единственный другой», вопреки RSV, NIV), словно прочих семи уже нет (Лк 19:20). Только с насилием над языком можно истолковать это выражение как описывающее другой «тип» слуг (ненадежных)<sup>14</sup>. Лучшая альтернатива — понимать это выражение как «следующий» (ср. Лк 4:43, Мф 10:23)<sup>15</sup>.

Отсутствие семи слуг понятно, поскольку триадическая структура выстраивается с появлением первых трех (ср. Лк 20:31 пар.). Десять слуг вместо трех возникают постольку, поскольку контекст Луки предполагает большую и более разнообразную аудиторию (толпу, а не круг учеников, как у Матфея). Здесь имеется в виду и ближний круг учеников (их символизируют слуги), и толпа (горожане)<sup>16</sup>. Последовательность эпизодов у Луки подтверждает единство текста в том виде, в каком он дошел до нас. Структурно он распадается на три раздела:

А. Миссия (ст. 12-14)

<sup>13</sup> I. Howard Marshall *The Gospel of Luke*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 708, предполагает, что этот стих еще до редакции Луки был добавлен к аутентичной притче Иисуса; J. M. Creed *The Gospel according to St. Luke*. London: Macmillan, 1930, 235, считает, что этот стих был добавлен после Луки. Этот текст засвидетельствован в К, А, В и в общепринятом тексте [так называемом *Textus Receptus*, легшем в основу всех основных европейских переводов. — Прим. ред.] и отсутствует в D, W и различных старолатинских, сирийских и коптских версиях.

<sup>14</sup> Например: Alfred Plummer *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1896. 441; Norval Geldenhuys *Commentary on the Gospel of Luke*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1950; Grand Rapids: Eerdmans, 1951, 478.

<sup>15</sup> Ср.: John Lange *The Gospel according to Matthew*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871, 192, прим. 1, о Мф 10:23.

<sup>16</sup> Joйon *Im parabole des mines*. 494. Josef Schmid *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Pustet, 1960, 288-289, видит в описании всего трех слуг из десяти требование хорошего стиля: изобилие подробностей загромодило бы повествование.

1. Отъезд аристократа (ст. 12)

2. Обязанности слуг (ст. 13)

3. Вмешательство горожан (ст. 14)

В. Сведение счетов (ст. 15-23)

1. Возвращение аристократа (ст. 15)

2. Слуга А (ст. 16-17)

3. Слуга В (ст. 18-19)

4. Слуга С (ст. 20-23)

С. Судьбы (ст. 24-26)

1. Судьба слуг (ст. 24-26)

2. Судьба горожан (ст. 27)

Единственный стих, препятствующий идеальному разделению притчи на три эпизода по три пункта в каждом, — это ст. 15. Если поместить его между ст. 23 и 24, разделы А и С окажутся в точном равновесии. Но, разумеется, аристократ должен сначала вернуться, а потом уж призвать слуг к ответу, так что художественную симметрию пришлось нарушить ради последовательного повествования.

Ср.: Simon J. Kistemaker *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1980, 264-272; William Hendriksen *Exposition of the Gospel according to Luke*. Grand Rapids: Baker, 1978 [= *The Gospel of Luke*. London: B. Eerdmans of Truth, 1979], 858; Henry C. Thiessen *The Parable of the Nobleman and the Earthly Kingdom*. BSac 91, 1934, 180-190; J. G. Simpson *The Parable of the Pounds*. ExpT 7, 1925-1926, 299-303; W. O. E. Oesterley *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background*. London: SPCK; New York: Macmillan, 1936, 144; Theodor Zahn *Das Evangelium des Lucas*. Leipzig: A. Deichen. 1913, 624-628.

M. Didier *La parabole des talents et des mines*, in *De Jesus aux Evangiles*, ed. I. de la Potterie. Gembloux: Duculot, 1967, 259. Luke T. Johnson *The Lukan Kingship Parable (LA 19:11-27)*. NovT 24, 1982, 139-159, согласен с этим, но заходит чересчур далеко, пытаясь доказать, что притча рассказана в подтверждение, а не в опровержение точки зрения, высказанной в ст. 11!

Итак, притчу Луки можно считать самостоятельной историей, схожей с притчей о талантах, но рассказанной Иисусом в другой ситуации". Лк 19:11 проясняет эту ситуацию: Иисус опровергает мнение, будто торжественный въезд в Иерусалим предвещает безотлагательное наступление Царства. Притча не намекает на конкретную продолжительность отсрочки, однако предполагает некий интервал, откуда слуги распоряжаются вверенными суммами. Содержание притчи точно соответствует ее фону у Луки<sup>18</sup> и грозит осуждением тем среди слушателей, кто намеренно

противится Иисусу. В качестве двух групп подчиненных здесь противопоставляются в первую очередь слуги и горожане, то есть сторонники и противники вельможи. Разделение слуг на хороших и плохих вторично.

Две основные темы, связанные с этими большими группами персонажей, суть: 1) наказание тех в Израиле, кто явно отвергает Царство Божье, а также 2) необходимость для внешне послушных слуг Божьих хорошо распорядиться своей жизнью, в противном случае и они будут отрезаны от его благословения. Тема хозяина близко напоминает Матфея, хотя здесь она очевиднее связана с миссией Иисуса: 3) Бог действует через Иисуса, чтобы приобрести власть над всем, но полное его господство наступит после окончательной победы в будущем<sup>19</sup>.



#### РАБОТНИКИ В ВИНОГРАДНИКЕ (Мф 20:1-16)



<sup>19</sup> Весьма схожий набор трех основных тем см.: Charles H. Talbert *Reading Luke*. New York: Crossroad, 1982, 177-178; Geldenhuys *Luke*, 474.

Как и притчи о минах и талантах, история работников в винограднике изображает хозяина со множеством подчиненных, но на этот раз подчиненные различаются временем, когда они были наняты. Пять групп рабочих пришли, соответственно, в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый час, то есть с шести утра до пяти вечера. После краткого упоминания первых четырех групп (ст. 2-5) следует более подробный диалог хозяина с рабочими, нанятыми в одиннадцатый час (ст. 6-9), то есть на самом деле сопоставляются лишь две группы — все, нанятые в течение дня, и пришедшие в последний час.

Возникает вопрос, насколько безусловно это противопоставление. Рефрен «последние станут первыми, и первые последними» (ст. 16) подразумевает категорическое противопоставление. Этими же словами завершается отрывок, непосредственно предшествующий притче, что подтверждает такое предположение. Мф 19:23-30 сулит награды тем, кто оставит все, чтобы следовать за Иисусом, и грозит отлучением от Царства всем, кто рассчитывает купить вход в него своим богатством.

В пользу более мягкого сопоставления говорит сама притча, в которой все рабочие получают равную плату, независимо от продолжительности труда, а также тот факт, что притча обращена исключительно к ученикам, которых символизируют рабочие. Ранее нанятые рабочие не обозначают противников Иисуса, ведь они тоже получают награду. Просто им недостает премии, на которую они понадеялись, увидев необычайную щедрость хозяина по отношению к опоздавшим.

Истолкование с полной переменой статуса проистекает из естественной человеческой потребности в правилах игры, которая побуждает нас сохранять какую-то форму иерархии среди народа Божьего, даже если она основана на принципах, противоположных мирским<sup>20</sup>. Однако идею дифференцированных наград в Царстве Божьем трудно примирить с учением о благодати, даруемой совершенно незаслуженно. И. Бауэр абсолютно справедливо подчеркивает, что в притче не опрокидывается «естественный» порядок, а вовсе отменяется любая иерархия. Все держится на милосердии<sup>21</sup>.

<sup>211</sup> J. D. M. Derrett *Workers in the Vineyard. A Parable of Jesus*. JJS 25, 1974, 64-91, пытается доказать, что хозяин был более чем прав в своей политике найма и оплаты рабочей силы, но для этого ему приходится дополнять текст всевозможными отнюдь не прописанными в нем деталями.

<sup>21</sup> J. B. Bauer *Cnadenlohn oder Tageslohn (Mt 20, 8-16)*. Bib 42, 1961, 224-228. Ср.: Perkins *Parables*, 144-145.

Ранее Иисус учил, что в аду существуют различные степени кары (Лк 12:47-48), но теперь Он ясно дает понять, что на небесах награды не распределяются по степеням. Совершенная жизнь не допускает подобного разделения. Контраст между небом и адом полностью соответствует постоянному противопоставлению спасения благодатью и осуждения делами. И тем не менее христианские богословы продолжают утверждать, будто различная оценка заслуг христиан («по делам их», — например, Рим 2:6, 2 Кор 5:10) сохранится и в вечности<sup>22</sup>. Ни один новозаветный текст не дает оснований для подобных выводов, оставляющих в стороне благодать.

Конечно, Мф 19:30 и 20:16 предполагает какое-то изменение привычного порядка. Комментаторы, готовые к «эгалитарному» истолкованию притчи, на этом основании отвергают ее вывод и контекст как позднейшие дополнения<sup>23</sup>. Однако рефрен «последние станут первыми, и первые последними» с тем же успехом применим и к ситуации всеобщего равенства: если все получают одинаковую награду, любые «места» могут меняться. Рефрен сформулирован именно такими словами, поскольку

была изменена последовательность выплаты денег (ст. 8), а это было необходимо для того, чтобы первые рабочие видели, какую сумму получают последние, и соответственно отреагировали на это<sup>24</sup>. Никакого дополнительного значения эта перестановка не имеет. Здесь опять же следует оценить текст как целое, прежде чем пытаться препарировать его на аутентичные и неаутентичные слои.

<sup>22</sup> Например: Louis Berkhof *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdrnans, 1939; London: Banner of Truth, 1971, 733, говорит об «уровнях блаженства», в то время как Bruce Milne *Know the Truth*. Leicester and Downers Grove: IVP, 1982, 273, сулит «дополнительные уровни ответственности».

<sup>23</sup> Например: Eduard Schweizer *The Good News according to Matthew*. Atlanta: John Knox, 1975; London: SPCK, 1976, 395.

<sup>24</sup> Ср.: Robert H. Stein *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1981; Exeter: Paternoster, 1982, 126: «Нужно отметить великолепное построение сцены: хотя о найме работников, естественно, рассказано в последовательности от более раннего часа до самого позднего, выплата производится в обратном порядке. В результате возрастают ожидания тех, кто работал с начала дня».

См. особ.: G. de Ru *The Conception of Reward in the Teaching of Jesus*. NovT 8, 1966, 211-213.

Итак, сопоставление между группами рабочих не доходит до степени абсолютного противопоставления, как и в случае с блудным сыном и его старшим братом<sup>25</sup>. Как отец равно любил обоих сыновей и нежно заботился о них, так и землевладелец одинаково вознаграждает своих работников. Никто не получил меньше обещанного, и многие получили сверх заслуженного. Дитрик Нельсон сокрушается, что такого рода милосердие, которое «отнимает у бедного, чтобы наделить беднейшего, не слишком достойный образ милосердия бесконечного изобильного Господа»<sup>26</sup>, но он, похоже, не заметил, что в притче никто не был обделен. Б. Скотт утверждает, будто фарисеи не узнали бы себя в нанятых ранее рабочих, — это возражение уж и вовсе странно, ведь Иисус постоянно находит для своих оппонентов самые неожиданные ролевые модели. Далее Скотт сам подрывает собственный аргумент, заметив, что «почти все читатели отождествляют себя с позицией ранее нанятых рабочих»<sup>27</sup>.

Следственно, на уровне первоначального значения все рабочие символизируют подлинный народ Божий. У одних заслуг больше, у других — меньше, но награда у всех одна. Различное время начала работы обозначает разные характеры граждан Царства. На уровне смысла возможны различные дополнительные применения. Народ Божий приходит к покаянию на разных этапах жизни, в разные исторические эпохи, с различной степенью преданности и верности и т. д.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Diedrick A. Nelson *Matthew 20:1-16*. Int 29, 1975, 290. Ср.: J. D. Crossan *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York and London: Harper & Row, 1973, 113, который точно воспроизводит жалобу рабочих в ст. 13, совершенно упуская из виду, что текст и должен опрокидывать ожидания. — это тем более удивительно, что в других случаях Кроссан всячески подчеркивает это свойство Иисусовых притчей.

Bernard B. Scott *Heard Then the Parable*. Minneapolis: Fortress, 1989, 293 и прим. 8.

Относительно этих и других применений притчи см.: Robert C. McQuilkin *Our Lord's Parables*. Grand Rapids: Zondervan, 1980, 104-105. Mounce *Matthew*, 191, видит разницу между двумя типами дел: «Одни происходят из желания получить награду, другие — из уверенности в том, что Бог позаботится о людях, полностьюверяющихся Ему».

Ничто в притче не вынуждает нас сводить ее значение к популярному истолкованию: дескать, последняя группа работников — язычники, а все предыдущие — евреи. Образ виноградаря — постоянный символ Израиля — предполагает скорее, что все работники были евреями, как и ученики Иисуса<sup>29</sup>. В таком случае опоздавшие — это «мытари и грешники», лишь недавно покаившиеся в своих проступках.

Теперь можно перечислить три главные темы, связанные с тремя группами персонажей. Все эти темы относятся к статусу человека перед Богом на последнем суде<sup>30</sup>: 1) на первых группах работников мы убеждаемся, что ни с кем из народа Божьего не обойдется несправедливо (ср. ст. 4 — «что следовало бы, даю вам»), то есть никого не обделяют; 2) последняя группа работников подтверждает принцип: многие, с виду не столь заслуженные люди, получают щедрую награду по суверенной и свободной воле Бога; 3) объединяющая роль хозяина свидетельствует нам о драгоценной истине: все подлинные ученики равно ценны в глазах Божьих.

Вторая тема выделяется в особенности, но присутствуют все три. Заключительная реплика хозяина последовательно вывешивает все три основных пункта (ст. 13-14а, ст. 14б-15 и ст. 16). Комментаторы, сводящие значение притчи лишь к одной главной теме, непременно отвергают один или несколько последних стихов как позднейшее дополнение. Но если в притче три главных темы, весь ее текст превращается в единое и тесно связанное целое<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Против: Robert H. Gundry *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: Eerdrnans, 1982, 399; James M. Boice *The Parables of Jesus*. Chicago: Moody, 1983, 60.

<sup>30</sup> Образ вечера или двенадцатого часа — последнего дня см.: Hans Weder *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 223.

<sup>31</sup> R. T. France *The Gospel according to Matthew*. Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdrnans, 1985, 289, кратко формулирует все три пункта: «Щедрость Бога

превосходит все человеческие понятия о справедливости. Никто не получает меньше заслуженного, но некоторые получают намного больше».

Необычное поведение, способствующее аллегорическому истолкованию притчи, здесь проявляется в поступках хозяина. В определенные периоды года, в частности, во время сбора урожая, земледельцы нуждались в дополнительных рабочих руках, хотя неспособность этого конкретного земледельца рассчитать с первого (или хотя бы с четвертого раза), сколько людей ему понадобится в течение дня, не столь естественна, если только он не раздувает намеренно «штат» ради безработных, но это было бы столь же необычно.

Сам способ расплаты позволяет Бире озаглавить эту притчу «притча об эксцентричном нанимателе»<sup>32</sup>, однако не следует выходить за круг первостепенных подробностей, позволяющих выделить основных персонажей, и слишком многое выжимать из аллегии. Третий, шестой и девятый час — естественное деление дня в античности, а одиннадцатый час назван постольку, поскольку остается всего один час до окончания работы. Оправдание последней группы работников, — они простаивают не из-за лени, а потому, что никто не позвал их, — объясняет, почему они до сих пор остаются на рынке, и только. Из этого не следует делать выводов на духовном уровне: мол, Господь не дал каким-то людям возможности служить Ему.

Управитель, приглашающий рабочих, выполняет волю своего хозяина. Видеть в нем Мессию вряд ли оправданно, поскольку, когда в притче имеется завуалированный намек на Иисуса, мы находим Его в образе отца или хозяина, а не эпизодического персонажа (см. ниже). Притча представляет нам новый, поразительный образ Божьей благодати, а не подробную историю спасения.

## СЕЯТЕЛЬ (Мк 4:3-9, 13-20 и пар.)

. Сеятель

Взошедшие семена  
• Невзошедшие семена.

Семена на дороге

Семена на камнях

Семена среди терний

<sup>1</sup> Beare *Mathew*, 401. Интересно, что Бир (403-404) считает предложенное Иеремiasом истолкование притчи (первые работники — фарисеи, последние — парии, принятые Иисусом. — *Parables*, 3.3-38) — «чистейшей аллегоризацией»! О противоречиях между правдоподобным и атипичным см. подробнее: Eta Linnemann *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. London: SPCK, 1966 [*-Jesus of the Parables: Introduction and Exposition*. New York: Harper & Row, 1967], 82-83.

Как и притча о пшенице и плевелах, притча о сеятеле завершается готовым аллегорическим истолкованием, которое исследователи почти единодушно отвергают, считая его позднейшим творением Церкви. Это истолкование явно выходит за рамки того умеренного варианта аллегоризации, который мы отстаиваем в нашей работе. Однако при более внимательном рассмотрении истолкование притчи о сеятеле уже не покажется столь необычным. В притче описывается четыре вида почвы. Эти подробности были бы излишни, если бы каждый тип почвы, на которую падает семя, не имел бы достаточно конкретного значения. Здесь, как и в других триадических притчах, напрашивается противопоставление.

Три вида неплодородной почвы противопоставляются одной плодородной, а сеятель играет объединяющую роль третьего главного «персонажа». Описание последней, хорошей, почвы не отличается от трех предшествующих длиной или особой выразительностью, однако, несомненно, выделяется благодаря тому, что эта почва приносит плоды. Ведь земледельцы обрабатывают землю исключительно с этой целью, а бесплодная почва или растения никому не нужны<sup>33</sup>. Переход от единственного числа — *rev* («один, с одной стороны») и *Kai aXAo* («и другой») — к множественному — код. *akka* («другие») — может также усиливать контраст между тремя первыми видами почвы и последним<sup>34</sup>. Только четвертая, хорошая почва в изобилии приносит плоды.

<sup>35</sup> Примеры см.: Hans-Josef Klauck *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*. Münster: Aschendorff, 1978, 92-96. John Drury *The Parables in the Gospels*. London: SPCK; New York: Crossroad, 1985, 26-27, выделяет наиболее близкую параллель в 2 Езд 4:26-32, а Craig A. Evans *On the Hellenistic Background of the Sower Parable*, в *CBQ* 47, 1985, 464-468, видит в этом отрывке мидраш на Ис 55:10-11. Позднейшая раввинистическая притча, ритически похожая на эту, содержится в Ават р. Натан 8:2.

Образ Бога-сеятеля и народов — различных видов почвы традиционен в иудейском мире<sup>35</sup>. Сопоставление плодоносных семян, семян, упавших на каменистую почву, не имеющих корней или задушенных сорняками, с людьми столь самоочевидно, что истолкование, приписываемое в ст. 13-20 Иисусу, более чем естественно\*. Даже приписанная птицам сатанинская роль вполне уместна, поскольку в Ветхом Завете и в межзаветной литературе они часто выступают в злой роли (ср., например, 3 Цар

В то же время обрамляющий притчу призыв слушать внимательно (ст. 3, 9) предполагает, что не все детали притчи столь же легко поддавались истолкованию<sup>17</sup>. По-видимому, этот рассказ требует какого-то рода истолкования в части главных «персонажей», а остальные детали сами встанут на свое место. Иисусу необязательно было так подробно все объяснять, но поскольку Он использовал эту притчу как парадигму, а невосприимчивость учеников оказалась для Него неожиданной (ст. 13), Он предпочел по крайней мере в этот раз разъяснить все с начала и до конца.

Это признают даже те, кто отвергает аутентичность этих стихов. Ср.: Linnemann *Parables*, 118-119. Rudolf Pesch *Das Markusevangelium*, vol. 1. Freiburg: Herder, 1977, 233, приводит ветхозаветные и межзаветные параллели и готов признать потенциальную аллегорию и изначальной притче Иисуса, хотя и отвергает интерпретацию в ее нынешней форме у Марка.

Vincent Taylor *The Gospel according to St. Mark*. London: MacMillan, 1952, 252; William L. Lane *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974; London: Marshall, Morgan & Scott, 1975, 153. Madeleine Boucher *The Mysterious Parable*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1977, 48-49. подчеркивает, что это происходит оттого, что некоторые детали притчи допускают множественное истолкование.

Тем не менее, некоторые детали притчи не находят соответствий в истолковании, где также появляются некоторые дополнительные подробности. Быстрый рост неукоренившихся семян (ст. 6) — это радостная готовность человека, чья преданность не простирается чересчур глубоко (ст. 16), однако отсюда еще не следует, что внешнее ученичество непременно проявляется в виде поспешного радостного приятия Слова! Не сказано, что на каменистой почве растения засыхают мгновенно, как это происходит с учениками в пору испытаний (ст. 17). Тридцатикратный, шестидесятикратный и стократный урожай означает просто изобилие, конкретная цифра тут не важна (это подтверждают и расхождения в числах и последовательности в параллельном изложении Матфея и Луки). Даже объединяющая фигура, сеятель, не полностью объяснена Иисусом. Вероятно, хотя в первую очередь сеятель символизировал Бога, допускалось также применение этого образа к Иисусу и его ученикам — сеятелям Слова (ср. Лк 8:11).

Необычные аспекты притчи указывают на присутствие аллегорического уровня значения. Как и во всех остальных случаях, правдоподобие не вовсе нарушено, но границы его существенно расширены. Дискуссия о том, предшествовал ли сев в Палестине той эпохе вспашке (это объяснило бы, с какой стати сеятель потратил столько семян на дурную почву), ни к чему не привела<sup>38</sup>. Филип Пейн показал, что возможна и та, и другая последовательность, и в обоих случаях происходила неизбежная потеря зерна, так что этот образ был вполне понятен тогдашней аудитории. Но цель притчи не в том, чтобы реалистично описать сельскохозяйственную практику Древней Палестины, а в том, чтобы преподать урок духовной «агрономии»<sup>39</sup>. Это же касается и необычного урожая: подобные количества зерна хотя и не вовсе невероятны, но с очевидностью говорят о щедром, преизобильном Божьем благословении<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Главные оппоненты здесь Joachim Jeremias *Palästina-kundliches zum Gleichnis vom Saemann*. NTS 13, 1966, 48-53 (за), и K. D. White *The Parable of the Sower*. JTS 15, 1964, 300-307 (против).

<sup>39</sup> Philip B. Payne *The Order of Sowing and Ploughing in the Parable of the Sower*. NTS 25, 1978, 123-129 (это исследование Drury *Parables*, 55-58, обзорекает в своем резком и несправедливом разборе работ Иеремииаса). Ср.: France *Matthew*, 218.

<sup>41</sup> Philip B. Payne *The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation*, в *Gospel Perspectives*, vol. 1, ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1980, 181-186. Ср.: Eduard Schweizer *The Good News according to Mark*. Richmond: John Knox, 1970; London: SPCK, 1971, 91. Scott Hear, 357, недооценивает изобилие этого урожая и потому неверно предполагает, будто, согласно этой притче, в Царстве Божьем урожай будет «обычный и повседневный» (362).

Вот мы и определились с тремя основными пунктами притчи: 1) подобно сеятелю, Бог широко распространяет свое Слово среди всех типов людей; 2) подобно трем видам неплодородной почвы, многие люди не принимают его Слово с должной и спасительной верой, а проявляют либо а) отсутствие позитивной реакции и податливость греху, либо б) лишь временную и внапую преданность Слову, либо в) искренний интерес и веру в истину, которые, однако, не соответствуют строгим требованиям ученичества; 3) подобно плодородной почве, единственный истинный ответ на Слово Божье — послушание и стойкость в вере, которые свидетельствуют о подлинном возрождении души<sup>41</sup>.

Как и в других случаях, подобного рода тройная формула позволяет избежать ложной дихотомии, когда одна часть содержания притчи противопоставляется другой. Вряд ли это случайное совпадение, что комментаторы, сводящие значение притчи к одной главной теме, неизбежно приходят к одной из двух альтернатив: либо речь идет о *нынешнем* росте Царства вопреки всяческому сопротивлению, либо о его торжестве *в будущем*<sup>42</sup>. Первое истолкование возникает, если внимание сосредотачивается на неплодородной почве, второе — когда важнее оказывается плодоносная земля. Питер Джонс видит в притче «архетип избрничества»: она демонстрирует суверенную свободу Бога «идти навстречу» любому человеку<sup>41</sup>. Эта мысль возникает

постольку, поскольку Джонс выделяет третий персонаж, сеятеля. Саймон Кистемейкер перечисляет все три темы и все же пытается свести их к «одной конкретной истине»:

<sup>41</sup> Взаимозаменяемость образов семени и почвы и образом строе и истолковании притчи подчеркивает Philip B. Payne *The Seenāng Inconsistency of the Interpretation of the Parable of the Sower*. NTS 26, 1980, 564-568. Предполагаемое арамейское выражение оригинала, как и греческое причастие *ἐντρεφόμενος* (« в процессе посева»), указывает, что в обоих случаях имеется в виду «почва с семенем» и вариация не навязана редактором.

<sup>12</sup> Ср.: David Hill *The Gospel of Matthew*. London: Oliphants, 1972; Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 225; Lane Mark, 154-155.

<sup>15</sup> Peter R. Jones *The Teaching of the Parables*. Nashville: Broadman, 1982, 72; ср.: Arnos N. Wilder *The Parable of the Sower: Naivete and Method in Interpretation*. Se-meia 2, 1974, 134-151.

<sup>16</sup> Kistemaker *Parables*, 29. С. S. Mann *Mark*. Garden City: Doubleday, 1986, 261, перечисляет три основных способа истолкования притчи, подчеркивающих, соответственно, изобилие урожая, ответственность слушающих Слово и собственный опыт Иисуса.

Слово Божье провозглашено и вызывает разделение среди внимающих ему; народ Божий приемлет Слово, понимает его и исполняет с послушанием; другим мешает слушать зачерствевшее сердце, легкомыслие или интерес к материальному богатству<sup>41</sup>.

Правильнее будет назвать все три основные темы (и три подтемы в рубрике неплодородной почвы<sup>15</sup>), но принять их в качестве отдельных идей: это вполне соответствует синтаксису сложносочиненного предложения Кистемейкера.

## ДОБРЫЙ САМАРЯНИН (Лк 10:25-37)

Самарянин\*-----человек во рву-----► священник/левит

Выше мы обсуждали излишнюю аллегоризацию и анахронизмы, нередко возникающие при истолковании притчи о добром самарянине. Учитывая столь подробное аллегорическое истолкование притчи о сеятеле, мы вправе задать вопрос, почему такой же принцип неприменим и здесь. Стоит отметить некоторые варианты ответа. Прежде всего, структура притчи о добром самарянине заметно отличается от притчи о сеятеле. Вместо четко сбалансированного описания четырех видов почвы мы читаем лишь краткое описание беды, которая стряслась с путником (ст. 30), кратко сообщается о том, как священник и левит прошли мимо (ст. 31-32), и гораздо подробнее рассказано о сострадательном поступке самарянина (ст. 33-35).

<sup>42</sup> Попытка Birger Gerhardson *The Parable of the Sower and Its Interpretation*. NTS 14, 1968, 176-177, соотнести каждый вид почвы с разделом «Шма» (Втор 6:4-5) опирается на самые отдаленные соответствия, а потому явно неубедительна.

<sup>41</sup> См., соответственно: Keiinch K. Bailey *Through Peasant Eyes: More Lukan Parables*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 49-50, и F. Scott Spencer *2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan*. IT/46, 1984, 317-349.

Все подробности помощи, оказанной самарянином пострадавшему, вполне реалистичны и служат лишь для того, чтобы показать его добросердечие и заботу. Эти образы могут быть навеяны ветхозаветными пассажами о проявлениях милосердия (например, Ос 6:1-10), в том числе со стороны самарян (например, 2 Пар 28:5-15)<sup>44</sup>. Важнее другое: если мы будем подбирать духовное соответствие в истории спасения для каждой мелочи в поступках самарянина, мы совершенно упустим из виду тот факт, что притча рассказана не в ответ на вопрос о том, как стяжать жизнь вечную (ст. 25), а в ответ на вопрос о том, кого считать ближним (ст. 29).

Это становится тем более ясно, если обратить внимание, что ст. 29-37 связаны со ст. 25-28. Сходный диалог с книжником под конец проповеди в Храме (Мк 12:28-34 и Мф 22:34-40) наводит на мысль, что эта связь существует не изначально (тем более что Лука выпускает этот момент из повествования о Страстях). Однако все ключевые подробности обоих диалогов (за исключением ссылки на ветхозаветную заповедь любви) не совпадают, так что Лука мог опустить второй диалог просто с целью избежать ненужного повтора.

Правильнее будет не разлучать ст. 25-28 с последующими<sup>17</sup>. На самом деле текст 25-37 представляет собой тщательно продуманное единство. Две «половинки» (ст. 25-28 и 29-37) составляют близкую параллель друг другу. Каждая начинается с вопроса, заданного законником, затем следует ответ Иисуса в форме вопроса, обращенного к законнику, потом ответ законника и повеление Иисуса<sup>48</sup>. Эта структура убеждает, что ст. 36-37 не являются позднейшим добавлением, не говоря уж о том, что ст. 37 («Иди, и ты поступай так же») возвращает нас к началу разговора — вопросу, как поступать, чтобы унаследовать жизнь вечную (ст. 25)<sup>4a</sup>. Ст. 25-37 как целое вполне соответствуют известной в иудаизме форме «вводного мидраша», или *yelammedenu rabbenu* («пусть учитель наставит нас»), который строится по такой схеме:

<sup>17</sup> Так полагает даже Jeremias *Parables*, 202. Ср.: Josef Ernst *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Pustet, 1977, 345-346; E. Earle Ullis *The Gospel of Luke*. London: Oliphants, 1974; Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 159.

<sup>18</sup> См. особ.: Gerhard Sellin *Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37)*. ZNW 66, 1975, 20. Зеллин (исходя из ложных методологических предпосылок) приписывает, однако, весь единый текст редакции Луки. Схожий подход см.: J. D. Crossan *The Good Samaritan: Towards a Generic Definition of Parable*. Semeia 2, 1974, 82-112.

<sup>4a</sup> См. особ.: Bastiaan van Eideren *Another Look at the Parable of the Good Samaritan: Suggested by Hope*, ed. James I. Cook. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, 72-74.

а) вводный вопрос по тексту Писания (ст. 25-27; ср. Втор 6:5, Лев 19:18);

б) вторая ссылка на Писание (ст. 28, ср. Лев 18:5);

с) экспозиция, зачастую с помощью притчей, в которой рассматриваются неверно понимаемые слова (например:  $\lambda\chi_{\alpha}\iota\pi$  > «ближний»), ст. 27, 29, 36, и  $\rho\omicron\iota\epsilon\iota\nu$  [«поступить»], ст. 28, 37а, 37б);

а) д) заключительный текст или ремарка, отсылающая к началу (ст. 37 с аллюзией на вторую цитату)<sup>50</sup>.

Итак, наш текст не требует разделения по линии первоначальной и позднейшей традиции.

Этот вывод не опровергнут далее два основных довода против аутентичности ст. 36-37. На замечание, что Иисус так и не ответил на вопрос законника: «Кто мой ближний?» (ст. 29), — а предложил рассматривать другую сторону проблемы: «Кто показал себя ближним по отношению к этому человеку» (ст. 36), — можно возразить, что Иисус пытается продемонстрировать двустороннюю природу «близости» или вообще полагает, что законник неверно сформулировал вопрос<sup>51</sup>.

Еще более точной представляется точка зрения, рассматривающая саму притчу как ответ на заданный Иисусу вопрос: даже ненавистные самаряне — наши ближние<sup>52</sup>. В таком случае ст. 36 образует переход к дополнительной теме, которая звучит в ст. 37, призывающем подражать самарянину. Наш анализ опровергает также и второе возражение: дескать, ст. 37 превращает притчу в пример, подменяет ответ на вопрос законника «кто есть ближний» приказом подражать самарянину.

<sup>50</sup> Ср.: E. Earle Ellis *Flow the New Testament Uses Ihn Ohl*, в *New Testament lnterpretation Ihn*, ed. I. Hoard Marshall. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1977, 205-206; Derrett *Law*, 224-227.

<sup>51</sup> Так, соответственно, Norman H. Young *O a ee Again. Now, "Who is My Neigh-bour? A Commn. EQ 49, 1977, 178-179, и Leonard Ramaroson Comme "Le Bon Samaritan", ne ehereher qu'a armer (Le 10, 29-37). Bib 56, 1975, 534.*

<sup>52</sup> См. оsob.: Robert W. Funk *The Good Samaritan as Metaphor. Semeia 2, 1974, 74-81. Cp.: Jones Parables: 228.*

Ср.: J. Rainsey Michaels *Seivant and San: Jesus in Parable and Gospel. Atlanta: John Knox, 1981, 225: «Последний совет — "Иди, и ты поступай так же" (ст. 37) — служит не итогом притчи, но дальнейшим применением ее учения, возобновляя дискуссию вокруг заповеди любви (ст. 25-28)».*

Если мы не станем сводить притчу к одной главной теме, нетрудно будет заметить, что здесь рассматриваются обе проблемы<sup>53</sup>. Этот текст, несомненно, — притча, однако, подобно притче о богаче и Лазаре, она строится не на метафоре, а на прямом примере. Каждый из основных персонажей представляет более широкую группу или класс людей, к которому они принадлежат. Однако, хотя самарянин оказывает путнику чисто материальную помощь, это не исключает истолкования также и на духовном уровне<sup>54</sup>. Указания на конкретное место события (Иерусалим и Иерихон) отнюдь не вынуждают нас заключить, будто Иисус имел в виду реальное происшествие. Эти вехи помогали аудитории представить себе угрозу подстерегавшую одинокого путника в иудейской пустыне, и посочувствовать несчастному, брошенному замертво в таких местах. Цель пути делает еще более омерзительным поведение священника и левита: если на пути в Иерусалим они должны были соблюдать ритуальную чистоту и это могло отчасти служить им оправданием (поскольку путник казался мертвым, то есть нечистым с ритуальной точки зрения), они не имели подобного предлога для невмешательства, когда, совершив положенные обряды, возвращались из Иерусалима.

<sup>53</sup> Против, например: Dan O. Via, Jr. *Parable and Example. Story: A Literary-Stratigical Approach. Semeia 1, 1974, 103-133; Rudolf Bultmann The History of the Synoptic Tradition. Oxford: Blackwell; New York: Harper & Row, 1963, 178; Linnemann Parables, 56.*

Д. Gewalt *Der "Barmherzige, Samariter": Zu Lukas 10, 25-31. EvTh 38. 1978, 403-417*. убедительно демонстрирует, что этот ряд персонажей, раз уж священник и левит не помогли раненому, должен был, согласно всем ожиданиям, завершиться простым израильтянином, который и выступил бы в роли спасителя (антиклерикальная часть населения с готовностью поверила бы в то, что обычный еврей совершил бы акт сострадания, которого не совершили священники). Предположение Morton S. Enslin *Luke and ihr Samaritans. HTR 36, 1943, 277-297*, что изначальная последовательность включала священника, левита и израильтянина, поскольку-де ни один самарянин не обошелся бы так с евреем, прекрасно иллюстрирует, какую проблему вызывала у первоначальной аудитории Иисуса эта притча, но при этом полностью упускает из виду тот факт, что именно необычный поступок и придает притче смысл.

Структура и содержание текста вновь распадаются на три части, причем левит и священник играют одну и ту же роль отрицательного примера, а самарянин превращается в шокирующий контрпример. В современной культуре обозначение «самарянин» стало синонимом «гуманиста», и уже не так легко представить себе, сколь драматичный переворот традиционных ожиданий был осуществлен в этой притче<sup>55</sup>. Третья, определяющая фигура рассказа — человек, замертво лежащий на обочине. Эта притча имеет триаδικскую структуру, но не принадлежит к числу монархических (вот почему на схеме в начале подглавки мы поместили центральную, объединяющую сюжет фигуру не выше двух остальных, а на одном с ними уровне). Жертва нападения вряд ли может считаться «авторитетной фигурой», но раненый, безусловно, способен судить о том, кто из прохожих ведет себя как ближний по отношению к нему.

Отсюда вытекают три вывода: 1) на примере священника и левита мы убеждаемся, что религиозный статус и осведомленность в законах не служат оправданием при отсутствии любви; 2) на примере самарянина мы видим, как важно проявлять сострадание к несчастным независимо от разделяющих нас этнических или религиозных барьеров; 3) на примере человека во рву мы видим, что и враг может оказаться ближним. Вероятно, третий пункт здесь наиболее важен. Благодать проистекает из неожиданных для нас источников и неожиданными путями. Эти три основные темы близко напоминают три основные морали, которые выводили из притчи в течение многих веков истолкования<sup>56</sup>, хотя комментаторы, как правило, старались выделить один пункт в ущерб другим, а не принять все три.



## ВЕЛИКИЙ ПИР (Лк 14:15-24, ср. Мф 22:1-14)

Ум2,яки пира

Замещающие гости

Гости, отказавшиеся

от приглашения

<sup>56</sup> Так: G. Bexell *Den barmhärtinge samariem och den teologiska etikem SvenskTeolKvart* 59, 1983, 64-74, распределяет эти подходы по категориям: критические, этические и христологические. Более полную историю истолкования см.: Werner Monselewski *Der Barmherzige Samariter: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37*. Tübingen: Mohr, 1967.

В притче о великом пире возвращается прежняя монархическая схема. Мы относим ее к числу сложных, а не простых триадических структур, поскольку и положительные, и отрицательные второстепенные персонажи подразделяются на несколько групп, — соответственно, на две и три. Тем не менее их символическое значение достаточно привычно: хозяин означает Бога; гости, отказавшиеся прийти, — тех, кто отвергает призыв Царства, а вторая группа гостей символизирует людей, откликнувшихся на призыв. Пир — хорошо известный в иудаизме образ ликования, ожидающего народ Божий в конце времен. Слуги здесь играют исключительно служебную роль исполнителей хозяйской воли, хотя в дальнейшем они могли считаться образом людей, проповедующих Слово Божье.

Другие детали не столь однозначны. Самое необычное в этой притче — единодушный отказ званых гостей от приглашения. Конкретные примеры отговорок, приведенных в первых трех случаях, иллюстрируют, каким образом «все так же» отказались (ст. 18). Эти примеры необязательно понимать как определенный повод отвергнуть призыв Царства: таких поводов может быть сколько угодно. Если между этими отговорками есть нечто общее, так это их крайняя неуклюжесть. Они поражают своей смехотворностью и тем самым демонстрируют слушателю, сколь абсурден любой предлог, под которым человек отвергает призыв Бога войти в его Царство<sup>57</sup>. С точки зрения реального сюжета эти отговорки кажутся невероятными.

<sup>57</sup> См. особ.: Bailey *Through Peasant Eyes*. 95-99. Против: Robert F. Capon *The Parables of Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, 131.

<sup>58</sup> Huinphrey Palmet *Just Married, Gannot Come*. NovTl8. 1976, 251. О параллели с Бар Махан см.: E. Galbiati *Gl? invitati al convitv (Luca 14, 16-24)*. BeO 7. 1965, 129-135.

<sup>59</sup> Ср.: Ferdinand Flahn *Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl*, в *Verborum Veritas*, ed. Otto Bocher und Klaus Haacker. Wuppertal: Theologischer Verlag, 1970, 68, 71.

<sup>60</sup> Ср.: J. D. M. Derrett *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1970, 126-155; Paul H. Ballard *Reasons for Refusing the Great Supper*. JES 23, 1972, 341-350.

В народной сказке, напоминающей притчу о богаче и Лазаре (см. выше), имеется похожий эпизод. Хамфри Палмер справедливо замечает: «Любой гость мог отказаться от приглашения, и, как правило, кто-то отказывался, так что иной раз могло случиться и такое, что отказались все»<sup>58</sup>. Однако невероятное совпадение стольких достаточно необычных событий предполагает наличие аллегории<sup>54</sup>. Возможно, что перечень причин для отказа от участия в священной войне (Втор 20:5-9) присутствует в подтексте — ради контраста, чтобы подчеркнуть, что законные причины уклониться от службы в войсках Израиля утрачивают действенность, когда звучит призыв вступать в Божьи «войска Царства» (ср. выше)<sup>50</sup>.

Не менее удивителен, чем поведение первой группы гостей, и жест хозяина пира, приглашающего за стол бедняков и увечных своей общины. Эти две категории, замещающие первоначально приглашенных, часто понимаются как отбросы общества Израиля и язычники, но образы притчи не предполагают даже намека на язычников. Слуги проводят более широкие поиски приглашенных в самом Израиле — выходят на улицы города и селений. Ст. 23 не следует воспринимать как анахроническое предвещание миссии к язычникам<sup>61</sup> и на этом основании отвергать его как неаутентичный. И если бы даже здесь подразумевались язычники, мы располагаем достаточным количеством ветхозаветных примеров, чтобы считать идею о распространении Царства на все народы вполне естественной в устах Иисуса.

Лука удачно помещает притчу в контекст: Иисус отвечает этой притчей человеку призывающему благословение на всех, вкушающих хлеб в Царстве Божьем (ст. 15). Человек этот, вероятно, фарисей (ст. 1), и он, конечно же, разделяет предрассудки своей секты и полагает, что вход в Царство открыт исключительно набожным иудеям. Иисус бросает вызов этой узости мысли, как Он и раньше делал во время застолья (ст. 1-14).

<sup>61</sup> Справедливо указывают: C. W. F. Smith *The Jesus of the Parables*. Philadelphia: United Church Press, 1975, 123; Robert W. Funk *Language, Hermeneutic, and Word of God*. New York: Harper & Row, 1966, 183-186; Walter Schmithals *Das Evangelium nach Lukas*. Zürich: Theologischer Verlag, 1980, 160.

Некоторые подробности этого повествования заслуживают дополнительного комментария. Во-первых, кажется странным формальный отказ принять тех, кто сам добровольно отказался от приглашения, однако по тогдашнему обычаю хозяин посылал испрошедшим гостям порцию угощения, примерно так, как в современной Британии посылают кусочек свадебного



пирога". Возможно также, что ст. 24 адресован непосредственно толпе (отметьте форму второго лица множественного числа — «вы») и отсылает к метафорическому уровню значения. Во-вторых, в притче не указано, что между призывом двух групп замещающих гостей прошло много времени, так что нет оснований видеть здесь намек на отсроченную парусию или даже то, что период, когда Евангелие проповедуется евреям и отвергается ими, будет долгим".

В-третьих, двойное приглашение в самом начале попросту следует ближневосточному обычаю, и из него не нужно извлекать дополнительные значения. В-четвертых, приказ слугам «заставить» приглашенных прийти отражает настойчивость, понимавшуюся на Востоке как любезность. Поскольку первоначально приглашенные гости не были приведены вопреки их воле, этот приказ не следует искажать, руководствуясь им при насильственном обращении язычников.

Притча поочередно выделяет действия трех основных групп персонажей: хозяин приглашает гостей (ст. 16-17), гости отказываются прийти (ст. 18-21а), и затем приглашение распространяется на другую группу (ст. 21б-23). Заключительный стих (24) возвращает нас к хозяину, открывая еще одну грань его личности.

Теперь мы можем сформулировать три «урока» притчи, хотя в первом имеются два подпункта. 1) *Милосердие и доброта хозяина свидетельствуют о том, что Бог с постоянным великодушием призывает всякого рода людей в Царство, но наступит день, когда приглашение будет аннулировано и уже поздно будет отвечать на него.* 2) *Извинения первой группы гостей показывают, как нелеп любой предлог, под которым отвергается призыв Царства.* 3) *Низкий социальный статус второй группы гостей подтверждает учение о том, что великодушие Бога отнюдь не ограничивается принятыми в социуме рамками, и Он распространяет свое приглашение на отверженных этого мира.* Роберт Стейн распределяет содержание притчи по тем же трем рубрикам, однако ошибочно полагает, что их можно свести к единой формуле, чтобы избежать аллегоризации:

При чтении этой притчи напрашивается истолкование гостей и их заместителей как фарисеев/ книжников/ религиозных вождей и отверженных Израиля... Притча не является аллегорической, поскольку здесь имеется лишь одно главное основание для сравнения, а именно: Царство Небесное уже наступило, и те, кто надеялись унаследовать его (религиозная элита), не сумели сделать этого, а те, о ком и не думали (мытари, бедняки, блудницы и т. д.), — входят в Царство\*.

Как и в предложенном Кистемейкером истолковании притчи о сеятеле, «одна» основная тема превращается в сложносочиненное предложение с тремя придаточными — по одному на каждого из главных персонажей. Как и во всех обследованных нами притчах, три темы, безусловно, связаны друг с другом, однако не сводятся к единой формуле. Причем, как продемонстрировал Стейн, эта притча вполне аутентична. Ни тот, ни другой факт опровергнуть невозможно. Персонажи действительно обозначают каких-то других людей, помимо самих себя, то есть притча одновременно является аллегорией.

Притча Матфея о брачном пире обычно рассматривается как вторичная, более аллегорическая переработка притчи Луки, подобно тому как притча Луки о минах якобы превратилась в развернутую притчу о талантах у Матфея. Но опять же, эти предполагаемые параллели резко различаются по своей структуре. Совсем не так четко изложены извинения гостей, отказавшихся прийти, названа только одна группа «заместителей», и им не уделяется особого внимания. Уничтожение города, из которого были званы гости, в отместку за избиение слуг хозяина (в данном случае — царя) придает повествованию гораздо более резкий тон и трагическое напряжение. И совсем уж мрачная кульминация — враждебное обращение с госгем, явившимся без праздничного одеяния.

Вопреки заявлению Хантера, — «ни один уважающий себя ученый не станет ныне оспаривать», что эти два текста представляют собой версию одной и той же притчи, — вполне уместно рассматривать их как два различных, с точки зрения учения, высказывания Иисуса, произнесенные в разных ситуациях его служения, но использующие схожие образы<sup>18</sup>. Хорошенько отредактировав текст Матфея, его можно свести к параллели Луке, но непредвзятая экзегеза предполагает по крайней мере попытку истолковать притчу как единое целое, прежде чем препарировать ее.

Четыре основных возражения против единства Мф 22:1-14 суть следующие: 1) и приглашенные, и царь ведут себя с агрессивностью, совершенно неуместной в контексте брачного пира; 2) разрушение и сожжение города воспринимается как «пророчество» задним числом о разрушении Иерусалима римлянами в 70 году н. э.; 3) изгнание человека, явившегося без праздничной одежды, кажется бессмысленным, если его только что притащили с улицы, в последний момент заменив им званого гостя: у него попросту не было возможности одеться соответственно случаю; 4) ст. 14 предлагает настолько общую мораль, что едва ли ради нее стоило рассказывать притчу с такими подробностями.

Есть несколько способов опровергнуть данные возражения. В ответ на 1) мы можем заметить, что эти подробности более реалистичны, нежели кажется на первый взгляд. Поскольку празднуется не просто свадьба, а свадьба царского сына, отказ от приглашения приравнивается к измене. Приглашенные избивают слуг, демонстрируя тем самым свои мятежные настроения и нежелание соблюдать верность монарху<sup>19</sup>. Проблема 2) обсуждалась ранее (см. выше). Предполагаемая аллюзия на уничтожение Иерусалима не столь очевидна, чтобы отвергать ее как анахронизм.

На возражение 3) различные ученые отвечают по-разному. Некоторые полагают, что продолжал действовать обычай, зафик-

сированный для других эпох Древнего мира, и царь сам раздавал гостям праздничную одежду, так что человек, явившийся без подобающего наряда, сознательно пренебрег царским даром.

Клаус Хаакер находит следы этого обычая и известной палестинской сказке о трех бедных девушках, которые были приглашены во дворец и просили выдать им парадную одежду, поскольку не имели таковой<sup>71</sup>. С другой стороны, в отличие от версии Луки, притча Матфея не сообщает, что вторично приглашенные гости были бедны или не имели времени нарядиться должным образом. Следовательно, человек, упомянутый в ст. 11-13, имел возможность явиться в подобающей одежде<sup>72</sup>.

Аллегорический уровень значения здесь легко прочитывается. Если человек предстанет перед Богом, не будучи готов к суду, он напрасно будет рассчитывать на его благодать. Уместную параллель мы находим в сравнении из Мишны, которое приписывается равви Якову: «Этот мир подобен преддверию будущего мира: приготовься в прихожей, чтобы войти в пиршественный зал» (Авот 4:16)<sup>73</sup>.

Что касается возражения 4), ст. 14 лучше рассматривать не как попытку подвести итоги всего содержания притчи, а как весьма уместное обобщение, выведенное из основной структуры притчи: с каждой сценой число участников пира все сокращается, сначала за счет отвержения многих, потом — за счет изгнания одного.

Если мы примем Мф 22:1-14 как самодостаточное целое, мы увидим, что в триадической структуре происходит сопоставление не дурных гостей, отказавшихся прийти, с хорошими, которые их замещают, а сопоставление массового отвержения первой группы и индивидуального изгнания человека, пришедшего без свадебного платья.

Человек без свадебного платья  
Гости, отказавшиеся прийти

<sup>71</sup> Klaus Haacker *Das hochzeitliche Kleid von Mt. 22, 11-13 und ein palästinisches Märchen: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 87', 1971, 95-97.

<sup>72</sup> G. R. Beasley-Murray *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1986, 121.

<sup>73</sup> Пер.: J. Israelstam, в *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, vol. 26. London: Soncino, 1935, 5.3.

Царь



Из этой структуры вытекают следующие основные темы: 1) Бог призывает в свое Царство много всякого рода людей; 2) откровенный отказ от Божьего приглашения навлекает вечную кару; 3) неспособность человека, призванного Богом, подготовиться должным образом оказывается таким же грехом и тоже карается вечной казнью. В той обстановке, в которую Матфей помещает притчу, — проповедь в Храме в последние дни служения Иисуса, — первая группа гостей означает враждебных Иисусу евреев, а вторая — будущих учеников, не способных «уплатить цену» ученичества. Поразительную параллель мы находим в талмудической притче, приписываемой равви Иоханану бен Закаю:

Это можно сравнить с тем, как царь приглашает своих придворных на пир, не указав точного часа. Мудрые наряжаются и сидят у дверей дворца. «Ибо, — говорят они, — разве может чего-то не доставать в царском дворце?» Глупцы продолжают заниматься своими делами, говоря: «Какой же пир без приготовления?» И вдруг царь требует всех придворных на пир. Мудрые приходят одетыми, а глупцы так и остаются неприбранными. Царь радуется мудрым, а на глупцов сердится. «Те, кто нарядился к пиру, пусть садятся, едят и пьют. — распоряжается он. — А кто не украсился к пиру, пусть стоят в стороне и смотрят» (ВТ Шаббат 153а)<sup>74</sup>.

## НЕПРОЩАЮЩИЙ СЛУГА (Мф 18:23-35)

Царь

<sup>74</sup> Пер.: H. Freedman *The Babylonian Talmud*, vol. 4. 1938, 781-782.  
Второй слуга

Как и в притче о брачном пире, в притче о непростящем слуге мы видим не двух равных друг другу слуг одного хозяина, которые противопоставляются в единой сцене, а последовательные сцены, в которых сводятся счёты с различными подчиненными лицами. В отличие от всех рассмотренных выше притчей, в этой притче расчет происходит не только между хозяином и слугой, а — во второй сцене — также между двумя слугами. Поэтому здесь в качестве объединяющей сюжет фигуры выступает не хозяин, а второй слуга, принимающий участие во всех эпизодах сюжета (это отражено на диаграмме). Три эпизода (ст. 24-27 — хозяин и слуга; ст. 28-31 — первый и второй слуги; ст. 32-34 — первый слуга и хозяин) обрамлены вступительным и заключительным стихами (ст. 23, 35). Непрощающий слуга противопоставляется другому должнику по размерам долга и хозяину по своей неготовности простить.

Эту притчу обычно считают аутентичной, по контекст, в который она помещена, вызывает сомнения. Связь со ст. 21-22 (вопрос Петра о прощении) считается позднейшей по двум причинам: во-первых, таким образом Матфей пытается (не слишком успешно) ответить на вопрос Петра более внятно, нежели это делает Иисус кратким советом прощать до семидесяти семи раз; а во-вторых, на вопрос уже был дан ответ, так что притча оказывается «довеском». Одно возражение уничтожает другое. «Посему» в ст. 23 образует достаточно свободную связь между контекстом и притчей и ничего не говорит нам о первоначальном контексте.

Притча напоминает о неблагодарности тех, кто решительно отвергает весть Иисуса, однако она уместна и в ситуации разговора об ученичестве. На всем пути Иисуса сопровождали последователи, покидавшие Его на том или ином этапе, подобно прощенному слуге, который тут же продемонстрировал, что совершенно не понимает сути дарованного ему прощения. Ст. 35 также считается более поздним в истории передачи этой притчи на том основании, что здесь проводится явно аллегорическое приравнение: царь — Бог, первый слуга — любой человек, второй слуга — другие люди. Но как можно истолковать эту притчу без данных простых уравниваний?

Попытка Христиана Дитцфельд-Бипгера перевести разговор на общую тему человеческого бытия в мире отражала превращение притчи в платформу современного экзистенциализма<sup>TM</sup>, не имеющего ничего общего с иудаизмом I века. Томас Дейдун, хотя и считает этот стих вставкой Матфея, однако охотно признает, что этот стих удачно ложится в общую структуру притчи, поскольку он выявляет основную тему: любовь Божья, явленная в Иисусе, требует от нас полной перемены сердца<sup>84</sup>.

Огромные размеры долга и отказ кредитора от взыскания сдвигают сюжет почти за грань реализма, отсылая к аллегорическому уровню значений. Попытки перевести эту сумму на современные деньги дают результат от нескольких миллионов до миллиардов долларов. Точнее всего оценивает эту сумму Фими Перкинс: еврейской аудитории такие цифры напоминали о бас-словных богатствах египетских и персидских владык — сокровища, хотя и доступные воображению, но выходящие далеко за пределы их опыта.

Второстепенные детали добавляют сюжету живописности и правдоподобия. Другие слуги, названные в ст. 23, в ст. 31 играют роль вестника — доносят царю о поведении первого слуги.

Тюремщики (точнее даже, «палачи») ст. 34 могли бы быть заменены упоминанием тюрьмы или места казни.

Пропорция между долгом первого и второго слуги (6 000:] — 10 000 талантов [= 600 000 динариев] к ста динариям) не имеет собственного значения: важна лишь несопоставимость двух величин. Какая нелепость, человек, которому был прощен огромный долг, отказывается простить собрату сущую малость! На вопрос, мог ли слуга вернуть деньги, мы вряд ли сумеем ответить.

Не нужно выжимать из ст. 34 намек на учение о чистилище. Параллель между мольбами в ст. 26 и 29 и трагическая ирония, с которой угроза ст. 30 обрушилась на голову самого слуги (ст. 34), высвечивают контраст между милосердием царя и закоренелостью слуги и помогают нам признать окончательный приговор более чем справедливым. Трудно сказать, имеет ли отмена первоначально данного прощения какой-нибудь аналог на духовном уровне. Возможно, здесь подразумевается, что истинный ученик никогда бы не уподобился этому слуге, а кто поступает так, тот не получил истинного прощения. С другой стороны, можно утверждать, что Божье прощение предназначено для всех, но только люди, проводящие прощение в жизнь, прощая других, доказывают, что на самом деле получили прощение.

Хотя три намеченных рапсе эпизода не выделяют персонажей по одному, в каждом из них доминирующую роль играет другой человек, а потому из каждого эпизода мы можем вывести свою мораль. 1) *Первый слуга явно свидетельствует о безграничной милости Бога, прощающего грехи подобно тому, как царь простил своих слуг.* 2) *В центральном эпизоде второй слуга означает абсурдность поведения тех, кто пренебрегает благодатью: человек, которому прощен огромный долг, проявляет такую жестокость по отношению к своему собрату, что вполне заслуживает смерти.* 3) *В последней части, где на оцу обрушивается кара, описана страшная участь людей, не научившихся прощать.*

(шоры о том, какой из этих принципов составляет первоначальное «содержание» притчи, беспредметны, поскольку мы убедились, что все эти уроки заложены в притче изначально<sup>84</sup>. Иеремияс выделяет в своей экспозиции примерно такие же основные пункты, не признавая, однако, что это — три разные темы<sup>85</sup>. Равви Иосиф Священник прибегает к примерно таким же образам, пытаясь разрешить обнаруженное в Писании противоречие (между Втор 10:17 и Чпсл 6:26):

Человек одолжил соседу *manch* и назначил время уплаты в присутствии царя, а тот жизнью царя поклялся уплатить. Когда наступило время уплаты, тот не уплатил и пошел просить извинения у царя. Царь же сказал ему: зло, причиненное тобой

мне, я прощаю, но иди, проси о прощении своего соседа. Так и здесь: в одном тексте сказано об оскорблении, нанесенном человеком Богу, а во втором — о грехе, совершенном человеком против человека (ВТ 1'ош Ха-шана 17б-18а)<sup>№</sup>.

Некоторые подробности отличаются от притчи Иисуса, но сохраняется та же фундаментальная аллегория.

### НЕСПРАВЕДЛИВЫЙ УПРАВИТЕЛЬ (Лк 16:1-13)

Хозяин  
А

Управитель Должники

Структура притчи о несправедливом управителе близко напоминает притчу о немилосердном слуге. После вводной сцены — сведение счетов между хозяином и слугой (ст. 2) — слуга вступает во взаимоотношения с должниками своего хозяина (ст. 3-7), а потом хозяин окончательно сводит счета со слугой (ст. 8). Объединяющая фигура в этих трех эпизодах — не хозяин, а слуга. Три эпизода обрамлены вводным и заключительным стихом (ст. 1, 9), но здесь еще добавлены высказывания Иисуса (ст. 10-13). Как и в предыдущей притче, контекст — наставление учеников, а не полемика с оппонентами, и это вполне уместно, поскольку речь идет о правильном распоряжении вверенным. Ст. 9 может служить уместным заключением только по отношению к тем, кто уже решился следовать за Иисусом. Иисус не предлагает людям, не взявшим на себя крест, покупать спасение за деньги, — Он говорит своим последователям, что они должны явить подобающие плоды покаяния также и (или особенно) в области мирских богатств.

Комическая и плутовская фигура хозяина, одобряющего бесчестный поступок, до такой степени уникальна, что ст. 8 вызывал недоумение у многих комментаторов. Одна из существенных версий истолкования предполагает, что, скостив долги, управитель поступил в соответствии с законом: он вычел комиссионные, причитавшиеся лично ему<sup>85</sup>. Таким образом хозяин не лишился причитавшихся ему денег, а все убытки принял на себя слуга. Нанесенный ущерб был отчасти компенсирован, а управитель приобрел друзей, готовых позаботиться о нем после увольнения.

Такое истолкование весьма правдоподобно и привлекательно, но ради него приходится дополнять притчу историческими реалиями, никак не обозначенными в самом тексте и о которых мы не можем судить, насколько они были очевидны для первоначальных слушателей. С тем же успехом можно предположить, что управитель оставался мошенником до конца и, получив доверенность от хозяина, мог легально осуществлять любые сделки. Хозяин похвалил слугу за хитрость и умение соблюдать свой интерес, и хотя его самого это вовсе не радовало, признал его успех и умение добиваться своего<sup>10</sup>. Последняя часть ст. 8 кажется более естественной при таком прочтении. Низменность этики «сынов мира» подразумевается в словах «догадливей в своем роде», и тем резче становится контраст с отсутствием проницательности у «сынов света»<sup>11</sup>.

В любом случае комментаторы в общем признают притчу аутентичной, отвергая, однако, сопутствующие ей высказывания или, по меньшей мере, полагая, что эти высказывания Иисуса были присоединены к притче позднее. Часто ссылаются на мнение Чарлза Додда по поводу ст. 8а, 8б и 9: «Мы практически можем видеть здесь наметки трех различных проповедей на текст притчи». С другой стороны, эти три проповеди как нельзя лучше соответствуют трем эпизодам и трем главным персонажам притчи. Возможно, в совокупности они и составляют верное и вполне соответствующее изначальному истолкование. Ст. 8а — похвала хозяина, ст. 8б — хитроумие управителя, ст. 9 — благодарность должников.

Если излагать эти темы в той последовательности, в какой они представлены в притче, используя обычное аллегорическое значение хозяина, слуг и должников, мы можем сформулировать их так: 1) *весь народ Божий будет призван дать отчет в своем служении Ему*; 2) *готовясь дать отчет, мы должны разумно распоряжаться всеми своими ресурсами, в том числе финансовыми*; 3) *подобное благоразумие, присущее истинному ученику, будет вознаграждено вечной жизнью и радостью*<sup>12</sup>.

Вопрос о том, до какой степени все три темы интегрированы в текст, можно разрешить без особого труда. Если рассматривать ст. 8 как авторскую ремарку Луки, а слово «хозяин» относить к Иисусу, возвращение к первому лицу в ст. 9 выглядит довольно неуклюже и, скорее всего, является результатом позднейшей редакции. Но, как уже было сказано, вполне вероятно, что слугу в этом сюжете хвалит сам хозяин, и тогда изменение лица в ст. 9, скорее всего, означает начало собственного комментария Иисуса к притче.

Вызывавший сильное напряжение совет «приобретать друзей богатством неправедным» был прояснен открытиями в Кумране: «богатство неправедное» — устойчивая идиома, обозначающая деньги вообще, подобно нынешнему «презренный металл»<sup>94</sup>. Нам вовсе не вменяют использовать в собственных интересах нечестно нажитую прибыль. Такое объяснение избавляет нас от необходимости интерпретировать ст. 9 как ироническое замечание или риторический вопрос<sup>95</sup>.

Smith *Parables*, 146, замечает, что все три применения ст. 8-9 совместимы с притчей, но ни одно не передает ее содержания целиком. Возможно, их нужно рассматривать в совокупности!

См. особ.: Hans Kosmala *The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qum-ran*. ASTI 3, 1964, 114-115. Обзор различных истолкований этой детали см.: G. M. Camps and B. M. Ubach *Un sentido biblico de adikos, adikia y la inter-pretación de Lc 16, 1-13*. *EslBib* 25, 1966, 75-82.

В пользу версии об иронии см.: Donald R. Fletcher *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?* *JBL* 82, 1963, 15-30; сарказм предполагается: Geof-frey Paul *The Unjust Steward and the Interpretation of Luke 16:9*. *Theol* 61. 1958. 192: вопрос — R. Merkelbach *Über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter* (*Lucas 16:1-13*). VC 33. 1979, 180-181. На более популярном уровне Douglas Beyer *Parables for Christian Living*. Valley Forge: Judson, 1985, 76, ошибочно предполагает как единственно возможное объяснение, что Иисус шутит!

В традиции притча получала одно из двух альтернативных истолкований: одни комментаторы полагали, что она учит ловко обращаться с деньгами, другие находили здесь умение проявлять благоразумие в пору кризиса\*. Каждый из этих «уроков» сам по себе выглядит довольно куце, а потому имеет смысл соединить их. Иисус велит ученикам готовиться к последнему суду, разумно распоряжаясь всем, что дал им Бог, в том числе (и особенно) деньгами. Если нельзя служить Богу и маммоне (ст. 13), то есть соблюдать верность и Ему, и материальным благам, правильное распоряжение финансами окажется одним из самых существенных признаков подлинного ученичества<sup>97</sup>.

Ст. 13 здесь как нельзя более кстати, а предшествующие ему стихи трижды по-разному излагают один и тот же урок. Кто верен в малом, будет верен и во многом (ст. 10). В ст. 11 и 12 эта поговорка варьируется: вместо «малое» — «богатство неправедное» (земные богатства) и «в чужом» (то, что одолжено Богом), кроме того, «многое» заменено «истинным» (богатством), небесным и «вашим» (сохраняющимся в вечности)<sup>98</sup>. Отрезок от ст. 1 до ст. 13 вполне естественно воспринимается как единое целое, вопреки мнению немногих исследователей, пытающихся его разделить. Все возражения снимаются, если допустить, что притча содержит три темы, а не одну, и Иисус вправе снабдить ее дополнительным комментарием<sup>99</sup>.

\*<sup>97</sup> Эти две линии истолкования изящно суммирует Herbert Preisker *Lukas 16, 1-7*. TLZ 74, 1949, 85-92. Ср.: A. Descamps *La composition littéraire de Lue xvi 9-13*. *NovTl*, 1956, 48.

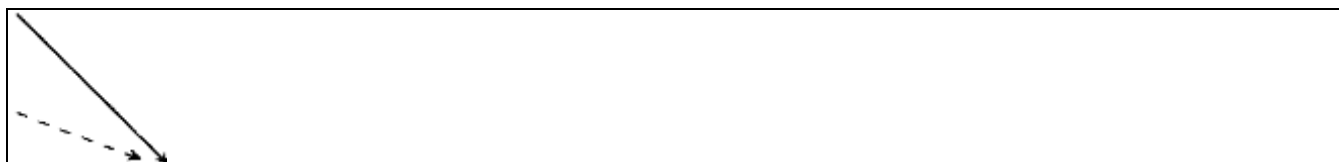
\*\*\* Smith *Parables*, 149, отзывается об этом стихе как о «самом точном и всеобъемлющем» из всех применений притчи. Каким образом Francis E. Williams *Is Almsgiving the Point of the "Unjust Steward"?* в *JBL* 83, 1964, 297, берется утверждать, что ст. 13 не соответствует ни ст. 1-9, ни ст. 10-12, «ибо в этих двенадцати стихах нет и намека на проблему человека, пытающегося служить двум господам»?!

<sup>98</sup> Незначительные расхождения, на которые указывает Bailey *Poet and Peasant*, 10-118, пытаюсь выделить ст. 9-13 в особое стихотворение, не связанное с притчей, имеют интерес для структурного анализа, но отнюдь не доказывают, будто обе эти «части» не были с самого начала объединены в цельное высказывание.

\*<sup>99</sup> Особ.: Jean Pirot *Jesus et la richesse: Parole de l'intendant astucieux* (*Lue XVI, 1-15*). Marseille: Imprimerie Marseillaise, 1944, 17-31, видит в ст. 1-8а учение о поведении сынов тьмы, а в ст. 9-13 учение о поведении сынов света, причем ст. 8б образует мост между двумя частями «диптиха»; и Markus

ЗЛЫЕ АРЕНДАТОРЫ (Мк 12:1-12 и пар.)

-Сын?-



Новые арендаторы



■Землевладелец-

Прежние арендаторы

Притча о злых арендаторах во многих отношениях напоминает притчу о брачном пире. У Матфея они следуют одна за другой (Мф 21:33-46, 22:1-14). В обеих притчах выступает авторитетная фигура, которая заменяет группу мятежных подчиненных другой, более послушной. В обеих притчах описывается дурное обращение с посланцами хозяина: слугами, сыном. Однако в притче о пире сын упомянут мимоходом, в числе почетных гостей, а здесь он занимает более важное место: на протяжении трех стихов (ст. 6-8) все внимание сосредоточено на нем. Трудно отрицать, что здесь мы впервые имеем дело с четырьмя главными персонажами или группами персонажей, однако мы вправе утверждать, что сын и слуги играют менее значительную роль, чем хозяин и две группы арендаторов: для дурных арендаторов они служат лишь объектом, на котором

вымещается ненависть к землевладельцу. Приведенная выше диаграмма обозначает не вполне ясные отношения между персонажами пунктирными линиями.

Итак, возникает по крайней мере три отчетливых аллегорических обозначения. Землевладелец символизирует Бога, первая группа арендаторов — руководителей Израиля<sup>100</sup>, вторая — тех,

Barth *The Dishonest Steward and His Lord: Reflections on Luke 16:1-13*, в *From Faith to Faith*, ed. D. Y. Hadidian. Pittsburgh: Pickwick, 1979, 65, видит в ст. 1-8a иллюстрацию к учению «будьте проникательны как змии», а в ст. 10-13 — «будьте невинны, как голуби» (ст. 8b-9 образуют переход). Некоторые исследователи полагают, что Иисус намеренно переносит традиционное значение виноградника — «Израиль» — на арендаторов с тем, чтобы они символизировали весь народ. В таком случае на замену им призываются либо язычники, либо Церковь. См., например: Josef Blank *Die Sendung des Sohnes*, в *Neues Testament und Kirche*, ed. Joachim Gnilka. Freiburg: Herder, 1974, 14; Darrell Bock *Proclamation from Prophecy and Pattern*. Sheffield: JSOT, 1987, 126. Но текст вполне прозрачен и без такого сдвига, а в рассказе Иисуса нет даже намека, который мог бы подсказать аудитории необходимость отказаться от традиционной ассоциации виноградник — «Израиль».

кто займет место первой, негодной группы. Ст. 1 почти дословно воспроизводит первые строки притчи о винограднике Исая (Ис 5:1-7), подтверждая эти аллегорические соответствия. Дополнительные детали в описании виноградника проясняют эти соответствия. Нет необходимости приписывать им какую-либо еще роль, кроме свидетельства о великой заботе и любви, изливаемой Богом на свой народ<sup>101</sup>.

Новые арендаторы часто понимаются как язычники, но здесь, как и в притче о великом пире, нет никаких намеков на более широкий охват, за пределами Израиля (хотя ничто не препятствует такому *применению* притчи впоследствии)<sup>102</sup>. Вполне возможно, некоторые еврейские вожди, впервые услышавшие эту притчу, понимали под первой группой арендаторов римских оккупантов!<sup>103</sup> В конце концов им предстояло понять, что притча Иисуса направлена против них, и тем сильнее был их гнев (Мк 12:12 пар.). В первоначальном контексте отсутствие земледельца никак не может обозначать интервал между первым и вторым пришествием Христа, — оно обозначало период, когда нынешние еврейские вожди и их предки руководили народом Божиим<sup>104</sup>.

\*\*\* Другой подход, подбирающий подробное мидраш-истолкование для каждой детали, см.: Craig A. Evans *On the Vineyard Pambles of Isaiah 5 and Mark 12*. BZ 28, 1984, 82-86. '

\*\*\* Столь же сбалансированную оценку см.: Akira Ogawa *Paraboles de l'Israël veritable; Reconsideration critique de Mt. xxi 28 - xxii 14*. NovT21, 1979, 149. Brag H. Young *Jesus and His Jewish Parables*. New York and Mahwah: Paulist, 1989, 282-305, демонстрирует, каким образом вся притча в целом может быть истолкована как внутринуданский диспут. Янг озаглавил эту главу *Prophetic Tension and the Temple*.

<sup>101</sup> Klyne Snodgrass *The Parable of the Wicked Tenants*. Tübingen: Mohr, 1983, 77-78. Мнение, будто Иисус применил эту притчу против zelотов (Jane E. and Raymond R. Newell *The Parable of the Wicked Tenants*. NovT 14, 1972, 226-237), гораздо менее вероятно.

<sup>104</sup> Ср.: Marshall Luhe, 729; Walter Grundmann *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1966, 372, прим. 1.

Из основной триадической структуры проистекают по меньшей мере три основные темы: 1) *Бог многомилостив и терпеливо ждет, пока его народ принесет должный плод, ждет даже тогда, когда люди постоянно открыто восстают против Него*; 2) *придет день, когда терпение Божье истощится, и все, отвергшие Его, будут истреблены*; 3) *замысел Божий не будет нарушен, ибо Он поставит новых вождей, и те принесут плоды, которых не сумели принести первые «виноградари»*<sup>105</sup>.

Но как же насчет слуг и сына? Обозначают ли они еще одну тему? Задним числом христиане, разумеется, видят в гибели сына распятие Христа, тем более что Иисус завершает притчу цитатой о «краеугольном камне» (Пс 117:22) — излюбленным пророчеством о Мессии у ранних христиан (ср. Деян 4:11, 1 Петр 2:7). Тогда слуги превращаются в пророков или иных вестников Бога. На присутствие здесь аллегорического значения вроде бы указывает отход от реализма: вряд ли в обычной жизни землевладелец стал бы подвергать своих слуг подобному обращению, а потом послал бы и сына, наивно полагая, что его пощадят, да и арендаторы никак не могли бы надеяться на успех своих хищнических планов.

Однако Клайн Снодграсс, подробно проанализировав эти доводы о недостаточном реализме притчи, нашел их несостоятельными. Другие исторические источники — и в особенности папирусы — свидетельствуют о том, что в спорах о собственности в Древнем мире девять десятых составляло фактическое обладание землей. Между отлучившимся хозяином (тем более римлянином) и его арендаторами вполне могла вспыхнуть такого рода партизанская война. В таком случае при виде сына и наследника арендаторы могли вообразить, что старый хозяин умер, вот они и решили убить того, кто оставался единственным претендентом на их землю<sup>106</sup>.

Итак, здесь все подробности вполне реалистичны, что не мешает им отсылать нас к дополнительному аллегорическому значению. Безымянная притча в Сифре на Втор 312 сравнивает «передачу» земли обетованной патриархам с тем, как царь отдает поле в аренду временным владельцам, которые, однако, грабят своего

<sup>105</sup> Попытки свести содержание притчи к одной теме вновь приводят к чрезвычайно сложной формулировке этой «одной» темы. См., например: Pesch *Markusevangelium*, vol. 2, 1978, 221; Martin Hengel *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc. 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rahhynischen Gleichnisse*. ZMVM. 1968, 38.

<sup>106</sup> Snodgrass *Tenants*, 31-40. Полезное изложение наиболее важных текстов см.: Perkins *Parables*, 186-189; все подробности см.: Hengel *Weingärtnern*, 1-39.

господина, так что тот в итоге отбирает у них землю и отдает своему сыну. Арендаторы сравниваются с Авраамом и Исааком, которые несут ответственность за дурные поступки своих сыновей — Измаила и Исава. Эта притча (достаточно «избиратель-

ная») завершается словами: «Когда явился Иаков, от него не произошло плевела. Все его сыны были людьми достойными, как сказано: "Иаков был человеком кротким, обитающим в шатрах" (Быт 25:27)»<sup>07</sup>.

Иисус вполне мог нагрузить образы слуг и сына столь же разработанной символикой, в том числе завуалированным намеком на самого себя. На данной стадии его миссии роковое столкновение с властями превратилось во вполне реальную угрозу, остро ощущавшуюся многими из его окружения. С другой стороны, большая часть первоначальной аудитории вряд ли воспринимала «слабые» аллюзии: тонкие намеки были поняты его учениками и оснащены дополнительным смыслом уже после смерти Иисуса. У нас нет причин считать их позднейшими, аллегоризирующими редакторскими вставками, но и нельзя видеть в них прямое и ясное выражение того, как Иисус понимал свою роль.

Как и в притче о добром самарянине, здесь просматривается жанр вводного мидраша, и этим отчасти объясняется, почему структура притчи не укладывается в какие-либо из уже намеченных простых категорий. Эрл Эллис описал структуру притчи в версии Матфея, но под это описание вполне подходит также вариант Марка.

Мф 21:33 Ссылка на источник: Ис 5:1сл.

ст. 34-41 Экспозиция средствами притчи, привязанная к начальному и заключительному тексту с помощью ключевого слова **Μωοδ** («камень» — 42, 44, ср. 35; Ис 5:2, **saqal**), ср. *οικος οὐλειν* («строить» — 33, 42).

ст. 42-44 Завершающая ссылка на источники: Пс 117:22сл., Дан 2:34сл., 44сл.<sup>да</sup>

Весь текст передает единую развивающуюся концепцию, и нет никаких оснований отрывать его от изначального учения Иисуса. Относительно трех основных пунктов, связанных с владельцем виноградника и двумя группами арендаторов, мы можем быть достаточно уверены; значение дополнительных деталей, особенно связанных с сыном, не столь очевидно. Такого рода завуалированный намек на самого себя вполне соответствует тому способу, каким Иисус обычно учит о самом себе в притчах (и вообще в синоптических Евангелиях), — мы еще поговорим об этом в последней главе. Вслед за Мэтью Блэком Эллис обнаруживает сознательную игру слов (в предполагаемом арамейском подлиннике) между «сын» (*ben*) и «камень» (*'eben*), причем оба эти образа, вероятно, относятся к Мессии. *Но даже если из образа сына проистекает четвертая тема -отвержение и казнь Христа, в контексте эта тема играет подчиненную роль по отношению к первым трем.*

## ВЫВОДЫ

Мораль сложных триадических притчей не имеет существенных отличий от «уроков» притчей с простой триадической структурой, однако эти темы не столь четко соединяются с фигурами хозяина и подчиненных. Здесь лучше будет говорить об объединяющей фигуре и двух второстепенных, с которыми этот персонаж взаимодействует. Тем не менее мы по-прежнему выделяем три группы тем согласно принципам, изложенным в конце главы 5.

Одна группа охватывает природу Бога. Он постоянно выражает милость недостойным и щедро, сверх всякого ожидания, одаряет людей. Все люди равны в его глазах, и даже врагов Он велит нам считать за ближних. Он ждет терпеливо, вновь и вновь призывая людей в свое Царство, даже когда они восстанут против Него. Он наделяет каждого существенными ресурсами и способностями и требует, чтобы мы хорошо управляли тем, что нам дано.

Вторая группа тем сосредотачивается вокруг образа верного ученика. Он приносит плоды добрых дел, проистекающих из веры: проявляет сочувствие к бедным, любовь к несчастным и отверженным, прощает должников, неспособных заплатить (на материальном или духовном уровне), и разумно, но по-божески распоряжается своими ресурсами, особенно в финансовой области.

И третья группа тем предостерегает против отступления от веры. Наступит день расчета, когда поздно будет каяться. С каждым поступят по справедливости, и тех, кто не был верным учеником, ждет неизбежная и вечная кара. Среди осужденных окажутся и те, кто ненадолго и лишь внешне откликнулся на призыв Христа, однако не принес долгосрочного плода, кто подменял истинную любовь к незаслуживающим любви казуистикой и соблюдением ритуальной чистоты, отказывая в помощи нуждающимся, те, кто не прощал ближним долги, зная, сколь огромный долг Бог простил *им*. Будут сорваны маски со всякого оправдания, и отвергающие Царство Божье увидят, сколь нелепо было их поведение.

Принципы, сформулированные в конце первой части, подтверждаются экзегетическим исследованием конкретных притчей. Не случайно в истории истолкования отдельной притчи зачастую обнаруживается, что три дополняющие друг друга темы в разные периоды выдвигались на первый план в качестве основного урока. Но ни разу мы не находим достаточных аргументов для того, чтобы оставить без внимания какую-либо из этих тем. Единственный довод — произвольное решение, что в притче должна быть одна главная тема. Хотя какая-то тема выдается преимущественно перед другими, все притчи, которые мы рассматривали в последних двух главах, представляют по три урока, по одному на каждого из основных персонажей. Разумеется, эти три

темы могут быть тесно связаны между собой и часто формулируются в виде одного развернутого предложения. Однако большинство попыток выделить «главную тему» оказываются редуccionистскими и не могут адекватно передать триадическую

структуру текста. До сих пор все развернутые повествовательные притчи Иисуса укладывались в эту схему. Однако не все его притчи столь развернуты и сложны, многие вовсе не обнаруживают триадической структуры. В главе 7 мы займемся изучением притчей с одной или двумя основными темами.

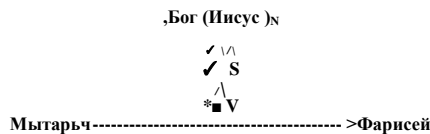
## ГЛАВА 7

### ПРИТЧИ С ДВУМЯ И С ОДНОЙ ГЛАВНОЙ ТЕМОЙ

# К

ак бы ни была распространена схема с тремя основными темами, не все притчи имеют столько основных тем или персонажей. Короткие повествовательные притчи и сравнения часто содержат лишь два ключевых персонажа или объекта, а иные — всего один. Это не означает, что в данных притчах отсутствует аллегория, однако здесь аллегория не столь разработана и пунктов сопоставления меньше. Структура некоторых притчей граничит с триадической, но в итоге оказывается диадической, то есть с двумя основными темами. В других притчах смешиваются черты диадической и монодической разновидности (с одной темой). Мы не включаем сюда короткие метафоры, которые также имеют одну тему. Граница между развернутой притчей и простой метафорой достаточно зыбка; как правило, в двух разных книгах, посвященных притчам, список притчей оказывается неодинаковым. В данной главе мы исследуем все еще не разобранные контексты Евангелий, которые обычно выделяются в качестве притчей. Рассматривать их мы будем в порядке убывающей сложности.

#### ПРИТЧИ С ДВУМЯ ОСНОВНЫМИ ТЕМАМИ ФАРИСЕЙ И МЫТАРЬ (Лк 18:9-14)



Эта притча дает нам подходящий материал для перехода от исследования триадической структуры к исследованию структуры диадической. Здесь содержится знакомое нам противопоставление хорошего и плохого персонажа с неожиданной переменой ролей, — эти черты мы уже многократно отмечали выше. Ближайшую параллель составляют притчи о богаче и Лазаре и о добром самарянине. Единственное отличие — здесь нет третьей, объединяющей фигуры, которая рассудила бы этих двух. В определенном смысле роль судьи исполняет сам Иисус, дающий в заключительном стихе от имени Бога оценку молитве и первого, и второго персонажа. Но Иисус не образует новую тему в дополнение к двум очевидным: один человек оправдан, а другой — нет. Структура притчи в целом явно бинарна, резкие переходы от фарисея к мытарю подчеркивают контраст между ними. Структуру можно обозначить как А-В-А-В-В-А-А-В, где А обозначает действия фарисея, а В — мытаря.

1. (А) фарисей (ст. 10а)
2. (В) мытарь (ст. 10б)
3. (А) фарисей (ст. 11-12)
4. (В) мытарь (ст. 13)
5. (В) мытарь (ст. 14а)
6. (А) фарисей (ст. 14б)
7. (А) фарисей (ст. 14с)
8. (В) мытарь (ст. 14д)

Однократная инверсия этих двух элементов в пятой и шестой позиции схемы отмечает кульминационную перемену статуса обоих персонажей и усиливает шок, который приговор Иисуса должен был вызвать у первоначальной его аудитории. Сове-



менные стереотипные представления о фарисеях не должны заслонять от нас тот факт, что, согласно ожиданиям первоначальной аудитории, героем рассказа должен был стать фарисей, а не мытарь.

С другой стороны, не нужно заходить чересчур далеко и пытаться утверждать, будто фарисей здесь изображен карикатурно и этот портрет не мог соответствовать реальному еврею в *Sitz im Leben Jesu*, поскольку в таком случае часть притчи или вся она оказывается неаутентичной и привязывается к позднейшей антисемитской полемике. В исконном иудаизме имелись как смиренные, так и заносчивые фарисеи, это признает несколько позднее даже Талмуд (вт Сота 22б). В общепринятой молитве набожный еврей благодарил Бога за то, что не родился рабом, язычником или женщиной (ср. вт Менахет 43в), что весьма напоминает позицию, против которой восстает здесь Иисус (ср. также Гал 3:28). Действия и слова обоих персонажей вовсе не экстраординарны, за исключением разве что одной подробности: мытарь бьет себя в грудь. Этот патетический жест более присущ женщинам, мужчины прибегали к нему лишь для выражения особенно сильных эмоций"<sup>1</sup>. Эта притча чрезвычайно близка к другому жанру — примерам, где один человек представляет целую группу подобных ему, то есть самонадеянных праведников или кающихся.

<sup>4</sup> Kenneth E. Bailey *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 153.

Ст. 14в, единственный в притче, обычно отвергаемый как неаутентичный, кратко формулирует все эти выводы, а потому его не следует отбрасывать. Появление того же обобщенного заключения в других контекстах (Мф 18:4, 23:12. Лк 14:11) не опровергает его аутентичности, поскольку данная максима уместна в различных случаях. Ст. 14а содержит столь радикальный приговор, что к нему требуется хоть какое-то объяснение. Как нельзя лучше подходит оценка поведения этих двух людей: один превозносит самого себя, другой — принижает. Не следует делать далеко идущих выводов из отсутствия прямых ссылок на искупление как неперемный источник оправдания: события происходят до распятия, к тому же публичная молитва в Храме совершается в момент жертвоприношения". Вопль мытаря «Помилуй меня» (*ikacBrxzi* дел.) можно перевести и как «Даруй мне искупление». Тема оправдания превращает этот текст в один из наиболее «паулинистских» во всем учении Иисуса.

Итак, притча содержит две основные темы, которые лучше всего сформулированы сами Иисусом: 1) *превозносящий себя будет унижен* и 2) *унижающий себя будет превознесен*. Предлагалось множество применений этой притчи, наиболее важное — вознесение или посрамление человека на Страшном суде. В зависимости от того, какую позицию мы занимали в отношениях с Богом в земной жизни, в следующей нас ожидает нечто противоположное. Лучший библейский комментарий к этой притче представляют собой блаженства и «горе вам» из «Проповеди на ровном месте» у Луки (Лк 6:20-26).

ДВА СТРОИТЕЛЯ (Мф 7:24-27, Лк 6:47-49)

' (Буря/потоп)^

✓ ч

У ч ✓ ч

<sup>5</sup> Ibid., 145.

Мудрый строитель\* -----> Глупый строитель

Подобно притче о фарисее и мытаре, рассказ о двух строителях представляет разительный контраст между мудрым и глупым типом поведения: один строит надежное здание, у другого постройка рушится при первом же серьезном испытании. Образы здесь более традиционны, и вердикт вполне ожидаемый. Сам факт, что люди действительно строят дома на непрочном фундаменте, свидетельствует о недостаточном уме человека даже в материальной сфере и прекрасно иллюстрирует неподготовленность людей к духовному царству.

В предыдущей притче приговор двум персонажам выносил Иисус, здесь же судьбу каждого решает буря, привычная метафора испытания или суда. Что касается применения, эта притча, конечно же, поощряет нас заранее готовиться к самым различным испытаниям, но Иисус почти наверняка имел в виду катастрофический конец времен. С другой стороны, поскольку награда мудрому строителю сводится к тому, что его дом уцелел, можно сделать вывод, что основания духовных структур грядущего века закладываются в веке сем<sup>8</sup>.

Языковый параллелизм, особенно заметный у Матфея, подчеркивает сходства и различия между строителями. Оба строят дома, и внешне эти здания, вероятно, почти не отличаются. Один и тот же потоп обрушивается на них, и одно здание остается стоять, в то время как другое рушится. Дом на скале и дом на песке (Матфей) или дом с фундаментом и дом без фундамента (Лука) естественно воспринимаются как символы разумного и глупого поведения, однако без конкретного противопоставления слушающих слова Иисуса и не повинующихся тем, кто и слушает и исполняет, мог бы возникнуть целый ряд интерпретаций.

<sup>8</sup> D. A. Carson *Matthew, in The Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, ed. Frank E. Gae-belein. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 194, приводит Ис 28:16-17, Ис 13:10-13 и Притч 12:7 как наиболее важный фон. Eduard Schweizer *The Good News according to Matthew*. Richmond: John Knox, 1975; London: SPCK, 1976, 191, видит в потопе напоминание о Нос. R. T. France *The Gospel according to Matthew*. Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans, 1985, 149, видит в буре символ и мирских испытаний, и последнего Божьего суда.

" В Aboth 3:17 равви Елеазар бен Азария передает притчу, в которой противопоставляется судьба дерева со слабыми корнями и дерева с сильными корнями в пору бури, сравнивая с этими двумя деревьями людей, имеющих достаточное или недостаточное количество добрых дел. Елиша

Чтобы прояснить смысл притчи, требуется истолкование образов, которое здесь осуществляется с помощью прямого сравнения<sup>4</sup>.

Интересно отметить, что аутентичность данной притчи и ее истолкований практически не вызвала возражений. Разумеется, какие-то подробности были изменены в процессе передачи, чтобы история оставалась понятной в эллинистическом мире (см. выше) — в той мере, в какой мораль этой притчи допускает какие-либо перестановки в образном строе, — но большинство исследователей с готовностью признает единство этого текста.

Ульрих Луц в комментарии на Евангелие от Матфея ясно заявляет: «Двойная притча представляет собой единство и не может подвергаться дальнейшему разделению. Содержание образа свидетельствует в пользу версии Матфея как более близкой к оригиналу. Вероятно, она восходит непосредственно к Иисусу»<sup>1</sup>". Кейрд столь же решительно и конкретно высказывается по поводу двух основных тем, проистекающих из сопоставления образов двух строителей: «Тот, кто слушает и исполняет слово, остается в безопасности при любом кризисе, а тот, кто лишь слушает, навлекает на себя катастрофу».

Вывод Кейрда можно перефразировать с тем, чтобы большее внимание уделить последнему испытанию, которому подвергнутся все люди. В таком случае мораль притчи будет звучать так: 1) человек, принимающий Евангелие с послушанием, выдержит окончательный Божий суд; 2) человек, который не желает следовать за Богом как ученик, в этот последний день погибнет. Притча, завершающая Нагорную проповедь (и «Проповедь на ровном месте»), которая столь ярко передает Иисусову концепцию ученичества, предостерегает слушателей: нет и не может быть причины отвергнуть призыв Христа.

## НЕДОСТОЙНЫЙ СЛУГА (Лк 17:7-10)

Хозяин

### i

б. Абуя иллюстрирует тот же контраст в Aboth Rab. Nathan 24:1-3 образами, даже более близкими к нашим: он сравнивает их со строителями, из которых первый начинает с больших камней, а заканчивает кирпичиками, а второй по глупости нарушает эту последовательность.

<sup>1</sup> Ulrich Luz *Das Evangelium nach Matthäus*, vol. 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirch-ener; Zürich: Benziger, 1985, 412.

Слуга

Другой тип диадической притчи включает фигуры хозяина и подчиненного без сопоставления между двумя подчиненными. Хороший пример — притча о недостойном слуге. Как и в приводившихся выше примерах, когда Иисус начинал рассказ с исторического вопроса «Кто из вас?», здесь Он также ожидает единодушного признания: подобным образом ни один человек не поступит. Ни один уважающий себя хозяин не пригласит слугу к столу прежде, чем сам поест. Однако заключение (ст. 10) смещает акцент с хозяина и призывает слушателей встать на место слуги.

И тогда вывод, к которому все по умолчанию пришли, обращается против слушателей и вынуждает их признать себя недостойными перед Богом. Они с готовностью соглашались, что слуга должен предпочесть интересы хозяина своим собственным, даже если ему это не по вкусу. Теперь они не могут не признать, что таким же образом человек должен вести себя по

отношению к Богу, даже если ему это не по вкусу. Логика по-прежнему строится *a fortiori*: что действительно на уровне людей — хозяев и слуг, — тем более действительно, когда речь идет о Боге и человеке.

Изменение перспективы при переходе от ст. 7-9 к ст. 10 побуждает многих ученых к ставшему уже привычным выводу: заключительный стих не является аутентичным, он добавлен позднее. Однако, если мы признаем возможность нескольких тем в одной притче, то мы вправе выводить по крайней мере два «урока» из этого рассказа, причем оба неразрывно связаны с его первоначальной формой: один «урок» заключается в характере господина, другой — в поведении слуги. Повествование сосредоточено на первой теме, а вывод — на второй.

Жак Дюпон продемонстрировал единство всех четырех стихов, даже не принимая во внимание дуалистическую структуру притчи. Он отметил лексические и концептуальные параллели между ст. 7-9 и 10 (χίς, ἐσὶ **ἡ** |**υ**| > / **ο** **υ** **π** **ν** **ι** **ι** **ς** кш vjuete, [«кто из вас/так и вы»]; 8οα3л.ο<;/οοα3Я,сл [слуга/слуги]; ὁχι ettotncrev та 8iaxa/%8evxa/οхсхv *ποισις*... ха 8icxxcx/%8evTcx [«всякий раз, когда вы делаете, что велено»]), а также важную роль ст. 9 как связующего звена между ст. 7-8 и 10 и двойной вопрос ст. 7-8, в котором первая часть подчинена второй.

Итак, каждый стих здесь «требует» следующего, а потому любые попытки оторвать один или несколько стихов от первоначальной притчи совершенно излишни. Подобное же смещение акцентов с хозяина на слугу мы наблюдаем в Мф 7:9-11. В обоих случаях такое смещение жестко обусловлено логикой самой притчи. Поскольку хозяин символизирует Бога, а слуга — любого представителя народа Божьего, вполне естественно, что сперва внимание сосредотачивается на природе Бога, а затем — на реакции его народа.

Достаточно ясно, какой урок мы можем извлечь из поступков хозяина. Бог — суверенный властитель. Можно по-разному формулировать следствия из этого положения. Бог не находится на одном уровне с кем-либо из смертных, Он требует от них служения, а награды распределяет, не глядя на заслуги. Вторая тема возникает, когда слуга признает верховное владычество своего господина, но как именно мы истолкуем эту тему, зависит от перевода эпитета *сх%*решс;.

<sup>14</sup> Bailey *Through Peasant Eyes*. 122-124; J.J. Kilgallen *What Kind of Servants Are We?*

(Luke 17, 10). *ft*>63, 1982, 549-551.

Традиционная передача — «беспольный», «неприбыльный» — ошибочна. Люди имеют огромную ценность в глазах Бога. «Недостойный» — это уже лучше, поскольку обозначает человека, не заслуживающего какой-то милости или не способного добиться ее. Возможно даже, что строго этимологический перевод искажает смысл слова, поскольку в этом случае возникает значение «не нуждающийся». Лк 17:10 в таком случае будет означать, что слуге никто ничего не должен и ему не причитается никакая милость<sup>14</sup>. Каковы бы ни были оттенки значения, ясно, что Иисус призывает учеников отказаться от любых притязаний на «заслуженную» благодать. Притча не отрицает намерения Бога вознаградить свой народ, — об этом сказано и в других местах (например, Лк 12:35-38), — но подчеркивает, что отношения индивидуумас Богом «основаны не на достоинстве и не на заслугах и тем более не на взаимной выгоде, а исключительно на благодати».

Лука помещает эту притчу в контекст ряда наставлений ученикам о вере. Как большинство притчей, рассказанных ученикам в Евангелиях, эта, по мнению многих исследователей, могла быть первоначально адресована оппонентам Иисуса. Этим, мол, объясняется одна из наиболее явных странностей притчи: вряд ли многие из учеников Иисуса (а то и вовсе ни один из них) были достаточно зажиточны, чтобы иметь рабов. Но данная посылка основана на преувеличенном представлении о бедности последователей Иисуса, тем более что в огромном большинстве семей достаточно скромного достатка имелся хотя бы один слуга или служанка (а притча не дает никаких оснований полагать, будто рабов было несколько)<sup>15</sup>. В семье Зеведея и его сыновей имелось не менее двух работников (Мк 1:20). А главное, ученикам вовсе не требовалось иметь собственных слуг, чтобы оценить этот пример. Они были достаточно хорошо знакомы с социальным укладом своего времени, пусть и из вторых рук, чтобы понимать, как должны строиться эти отношения.

<sup>15</sup> Bailey *Through Peasant Eyes*, 114-115; E. Earle Ellis *The Gospel of Luke*. London:

Oliphants. 1974: Grand Rapids: Eerdmans. 1981, 208.

С другой стороны, принимая контекст притчи как аутентичный, мы не должны перегибать палку и настаивать, будто это учение применимо только к двенадцати ученикам или, во времена Луки, исключительно к главам Церкви. Драгоценная истина о верховном владычестве и благодати Бога имеет отношение ко всем христианам. Этот урок лучше всего сформулировать таким образом: 1) Бог имеет право повелеть своим последователям жить так, как Он считает нужным; 2) народ Божий не должен думать, будто послушание его воле обеспечит милость Божью.

## ТАЙНО РАСТУЩЕЕ ЗЕРНО (Мк 4:26-29)

Земледелец

Зерно

Структура притчи о тайно растущем зерне напоминает историю недостойного слуги, но вместо хозяина и раба Иисус говорит о земледельце и семени. Таким образом, одним из двух основных «персонажей» оказывается растение, а не человек. После притчи о сеятеле естественнее всего было бы видеть в сеятеле Бога, Иисуса и тех, кто проповедует Слово. Тогда рост зерна — это плоды проповеди, рост Царства Божьего на земле, который обнаруживает себя в приумножении числа учеников. Как и в притче о пшенице и плевелах, сбор урожая понимается как Страшный суд. Упоминание серпа, которым будет срезан урожай, отсылает нас к Иоил 3:13, где речь идет о приближающемся Дне Господнем. Но эта аллюзия отнюдь не представляет собой механическое дополнение, превращающее притчу в аллгорию. Скорее, это чрезвычайно уместная кульминация и без того аллегорического повествования.

Но не следует слишком многое выжимать из других образов притчи. Если сеятель в первую очередь представляет Бога, будет очевидно ложным утверждение, будто Бог ложится спать и встает или ничего не ведает о природе растений в своем царстве. Эти детали относятся исключительно к земному крестьянину, однако в той мере, в какой притча применима к проповедникам, эти же детали отражают проблемы, знакомые всем христианам. Так же и ученики не возрастают автоматически или так планомерно, как предполагает изложение событий в притче.

Один основной пункт сопоставления в ст. 27-28 указывает попросту, что, подобно тому, как зерно растет и созревает вопреки всем усилиям его врагов, так и Царство Божье вырастет и станет именно таким, каким задумал его Бог, несмотря на все проблемы человеческого существования, которые порой ставят под вопрос силу и власть этого Царства. Но в то же время, как напоминает Швейцер, замечательное отсутствие всяческих упоминаний пахоты, прополки, поливки и т. д. может намекать, что народу Божьему следует ждать «без забот» действий Бога, «не прибегая к духовным ухищрениям или неверно направленным усилиям». Во всяком случае, Иисус учит, что человеку невозможно контролировать или предугадывать рост Царства.

Хотя центральная часть притчи посвящена этому гарантированному, хотя и непредсказуемому росту семени, в начальных и заключительных стихах выделяется деятельность сеятеля. Неудивительно, что в истории экзегезы друг с другом соперничали две основные интерпретации. Хотя традиционно комментаторы классифицировали этот текст как притчу о росте, последователи Иеремиаса подчеркивали, что мы имеем дело с обещанием будущего урожая.

Поскольку каждая из этих двух тем соединяется с одним из основных «персонажей», у нас нет надобности выбирать между тем и другим истолкованием. Некоторые комментаторы вроде бы признавали это, но не замечали, что их попытки свести «мораль» притчи к единой формуле на самом деле порождали комбинацию из двух автономных идей. Так, Крэнфилд пытается следовать Иеремиасу, но при этом вмещает в свой вывод пункт, который Иеремиас как раз и оспаривал: «Как за посевом в должное время следует урожай, и за нынешним скрытым и неявным состоянием Царства Божьего последует откровение в славе».

Однако в притче скрытость и неявность соответствуют не поре посева, а периоду дальнейшего роста растения!

Другие исследователи проявляют большую готовность признать наличие нескольких тем. Так, Лейн заявляет: «Акцент делается не только на гарантированном урожае, но и на семени и его росте». Приняв это положение, мы избавляемся от необходимости делить притчу на «традиционный» и «редакционный» разделы. Текст представляет собой единое стройное целое, в котором начало и конец посвящены сеятелю, а в центральной части подчеркивается роль зерна. Содержание притчи точно ложится в ситуацию служения Иисуса: вскоре после начала его земного служения ученики заметили, что Он ведет их не туда, куда они ожидали, и потому некоторые решили покинуть Его (Ин 6:66). Иисус учит грядущему торжеству Царства, но сперва Он должен пройти крестный путь. И Он ободряет верующих: *1) Ничто не сдержит рост Царства, хотя порой этот рост происходит невидимо, и 2) в конце времен Царство возрастет во всей полноте, а затем наступит день суда.*

## БОГАТЫЙ ГЛУПЕЦ (Лк 12:16-21)

Бог

Богач

Как и в двух предыдущих притчах, в истории о богатом глупце фигурируют персонаж, наделенный властью, и его подчиненный. Однако в этом случае авторитетная фигура — сам Бог, а не персонаж, Его обозначающий. В отличие от двух преды-

душих притч исход — трагический. Подобно притче о фарисее и мытаре, этот текст очень близко напоминает жанр примеров, но, как и в притче о богаче и Лазаре, богатый глупец представляет не просто богатых людей, а тех, которые не вспоминают о Боге. В свете учения Иисуса о духовном вреде, который часто причиняют материальные богатства, неудивительно, что этот человек оказывается богачом.

Аутентичность этой притчи редко подвергается сомнению. Однако часто высказывается мнение, что тема «богатства не по-божески» вводится лишь в ст. 21, а изначальный текст разрабатывал гораздо более радикальную тему — вредоносность любого материального богатства. Мы располагаем многочисленными указаниями на ошибочность такого мнения. Во-первых, в этой истории ничего не говорится об отношениях этого человека с Богом, а при этом очевидно, что заботится он только о себе. Упорное повторение личного местоимения «я» — едва ли не самая яркая черта этого отрывка, наглядно передающая эгоизм богача<sup>25</sup>.

Тот факт, что Бог именует этого человека «глупцом» (в контексте не то слово, с которым Иисус в Нагорной проповеди запретил нам обращаться к собратьям по роду человеческому, — ср. Мф 5:22), предполагает, что человек этот был также грешником. В Ветхом Завете и в межзаветной литературе «глупость» граничит с аморальностью, — речь идет не просто о тупоумии. Существенный фон к этому тексту составляют Иов 31:24-28, Пс 13:1, Пс 48, Еккл 2:1-11 и Сир 11:19-20. А. Каду так видит образы этой притчи: «Здесь происходит *reductio ad absurdum* эгоизма, поскольку показано его систематическое, ничем не сдерживаемое проявление»<sup>21</sup>.

21" Cp.: Simon J. Kistemaker *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1980, 182.

22" A. T. Cadoux *The Parables of Jesus: Their Art and Use*. London: J. Clarke, 1930; New York: Macmillan, 1931, 205. Cp.: Michaelis *Gleichnisse*, 223. Scott *Hear*, 135, считает огромный урожай чудом, предназначенным Богом для блага всей общины. В таком случае притча иллюстрирует также «неверное обращение с чудом».

Ст. 13-15 обычно считаются позднейшей вставкой, задающей контекст притчи, однако эти стихи вполне уместны в данной конструкции, и нет оснований отвергать их. Предостережение против алчности служит весьма уместной предпосылкой для притчи и укрепляет подозрение, что не за богатство осужден этот человек, а за то, что копил это богатство исключительно ради собственного удовлетворения<sup>27</sup>. Без такого обрамления притча «повиснет в воздухе»<sup>28</sup>.

Из действий глупца и Бога естественно вытекают две основные темы: 1) *эгоистичное накопление богатств не совместимо с истинным ученичеством*; 2) *эта несовместимость проистекает из понимания того, что земные богатства преходящи и всех нас ожидает окончательный отчет перед Богом*. Не нужно сводить этот отчет к моменту смерти или Страшного суда: притча применима и к тому, и к другому<sup>29</sup>.

Две части притчи последовательно излагают эти две темы. Центральное положение в них столь же последовательно занимают два персонажа, с которыми связаны эти темы: ст. 16-19 описывают действия глупца, а ст. 20 описывает реакцию Бога. Ст. 15 и 21, обрамляющие притчу, предлагают два применения, вполне соответствующие двум главным темам: предостережение против алчности и необходимость учитывать в своих планах Бога. Подробности замыслов богача не имеют прямых соответствий на аллегорическом уровне. Та же тема могла быть передана и с помощью других образов.

27 См. особ.: J. M. D. Derrett *The Rich Fool: A Parable of Jesus concerning Inheritance: Studies in the New Testament*, vol. 2. Leiden: Brill, 1978, 116.

28 Josef Ernst *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Pustet, 1977, 396. Cp.: Karl H. Rengstorff *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1937, 159.

29 Ellis Luke, 178. Против John Drury *The Parables in the Gospel*. London: SPCK; New York: Crossroad, 1985, 12-113, который применяет притчу исключительно к смерти, и Jeremias *Parables*, 165, который рассматривает только вариант эсхатологического кризиса.

Иисус предпочел эти примеры постольку, поскольку обращался главным образом к сельскому люду. Джозеф Фицмайер ясно дает понять: «В этой истории "богач" — землевладелец, но представляет он всех людей, поддающихся любому проявлению "любостяжания" (12:15), будь то крестьяне, политики, ремесленники или юристы, медсестры или врачи, ассистенты или профессора». С человеческой точки зрения все в этой притче вполне естественно, а с Божьей точки зрения подобный эгоцентризм абсурден! Джон Пурди бросает вызов современной парадигме счастья — материальный достаток и обеспеченная старость, — предлагая применить к ней эту притчу. Вот как он завершает свое рассуждение: «Если мы верим, что истинная мудрость — в "богатстве перед Богом", то работа займет не столь важное место в нашей жизни. *Нужно работать достаточно усердно, чтобы обеспечить семью всем необходимым, но будущее — в руке Божьей*. Не нужно превращать работу в средство защитить пае от всех мыслимых превратностей судьбы».

## БЕСПЛОДНАЯ СМОКОВНИЦА (Лк 13:6-9)

Хозяин

Смоковница/Виноградарь

Не только комическая диада, — хозяин и подчиненный может состоять как из двух человек, так и из человека и растения (притча о ничтожном слуге и притча о тайно растущем зерне), — но и трагическая структура с двумя основными темами может принимать форму отношений авторитетной фигуры и подчиненного (богатый глупец), а может прибегнуть вместо человеческих образов к сельскохозяйственным (бесплодная смоковница). Как уже отмечалось в комментарии к притче о злых арендаторах, виноградник — устойчивая метафора Израиля, так что в данном случае вполне естественно понимать под смоковницей по крайней мере некоторых евреев. Их бесплодность понятна, а учитывая суровые упреки Иисуса в адрес развращенной верхушки еврейского народа, мы вполне вправе понимать под смоковницей религиозных глав Израиля, хотя принцип окончательного приговора нераскаянным грешникам имеет универсальное применение (Лк 13:3, 5)<sup>sz</sup>.

Два персонажа представляют здесь разные позиции. Один — землевладелец, второй — виноградарь, заступающийся за лишенное речи дерево. Два момента очевидны: 1) *над израильскими руководителями нависает угроза немедленного суда* (дерево будет срублено), однако 2) *Бог еще какое-то время проявляет милосердие в надежде, что люди научатся наконец «приносить плоды»* (дерево будут удобрять в течение еще одного сезона)<sup>10</sup>.

Снижение срока с трех лет до одного года, вероятно, показывает, какое терпение землевладелец проявил по отношению к дереву в прошлом, и подчеркивает его нежелание долго мириться с бесплодием, но сверх этого числа вряд ли имеет особое значение. Тора требует предоставить фруктовым деревьям три года для роста, прежде чем собирать с них урожай, но вряд ли здесь имеется в виду этот срок, поскольку в таком случае получилось бы, что землевладелец потребовал срубить дерево сразу же, как только наступил законный срок «искать плода», а урожая не оказалось.

Дерретт считает, что речь идет о трех годах по прошествии первоначального периода ожидания и что угроза срубить дерево соотносится с аналогичной угрозой в галахе (юридическом истолковании) на Втор 20:19<sup>m</sup>. Это возможно, но едва ли доказуемо. Окапывание смоковницы и обкладывание навозом можно понимать как издевку, если слушатели осознавали, что под смоковницей понимаются еврейские руководители, но эти подробности отражают обычную сельскохозяйственную практику. Попытки отождествить Иисуса с виноградарем приводят к противопоставлению Сына и Отца и напоминают древнюю ересь аркионитов, в которой любящий Христос противостоял мстительному Господу.

<sup>33</sup> Ср.: A. M. Hunter *Interpreting the Parables*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1960, 82: «Очевидное следствие из притчи: время, отведенное Израилю для покаяния, истекает, но еще остается последний шанс, — Бог не только справедлив, но и милосерден».

<sup>m</sup> J. D. M. Derrett *Figs in the New Testament*, в *Studies in the New Testament*, vol. 2, 159.

В отличие от притчи о богатом глупце и подобно некоторым обсуждавшимся выше притчам (например, о блудном сыне и двух должниках) это повествование имеет открытый финал. Угроза окончательного приговора кажется более вероятной, нежели последний шанс получить милость, тем более в свете предшествующих притче примеров — перебитых Иродом галилеян и жителей Силоама, на которых обрушилась башня (Лк 13:1-5). Но даже когда тень креста уже накрыла Иисуса, Он все еще оставляет открытой дверь даже для своих оппонентов: еще не поздно.

Такого рода потенциал — исправления и спасения — полностью отсутствует в похожей на эту притчу сказке (истории Ахи-кара)<sup>3b</sup>. Как и в истории богача и Лазаря, Иисус, по всей видимости, адаптирует хорошо известную историю для передачи собственной вести, и в таком случае акцент на «еще одном шансе» становится тем более заметен. В обратной перспективе, когда Лука вспоминает, каким был окончательный ответ еврейских властей Иисусу, ему может показаться, что в отношении этих людей приговор восторжествует над милосердием. Однако споры вокруг одной главной темы бесполезны: нужно равным образом выделять и милосердие, и суд.

<sup>3b</sup> См.: Peter R. Jones *The Teaching of the Parables*. Nashville: Broadman, 1982, 120. "Drury Parables, 119.

Почти никто не оспаривает аутентичность ст. 6-9. Редкое исключение — Джон Друри, который видит в этой притче третий этап развития того проклятия, которое было произнесено по адресу бесплодной смоковницы (Мк 11:12-14, 20-25 пар.; второй этап — метафора распускающегося дерева, Мк 13:28-31). Эта гипотеза ставит с ног на голову более привычную теорию, в которой если уж какой-либо из этих контекстов рассматривается как производный и позднейший, то именно проклятие смоковницы, поскольку это уникальная ситуация — единственный в Евангелии случай деструктивного чуда. Нет, однако, необходимости отвергать любой из этих примеров: каждый из них вполне уместен внутри своего индивидуального контекста. Друри видит в притче о бесплодной смоковнице аллегорию, но оттого не считает ее менее аутентичной.

Можно пойти дальше и отметить, что ст. 6-9 неразрывно связаны со ст. 1-5. Как и в Лк 15, где соединяются притчи о потерянной овце, о потерянной монете и о блудном сыне, так и в Лк 13:1-9 два коротких параллельных риторических вопроса сочетаются с более длинной повествовательной притчей, которая подробнее иллюстрирует тему, заданную этими вопросами. В обоих случаях короткие пассажи завершаются рефреном о необходимости покаяния, и это и есть тема, которую подхватывает третий текст. Весть о суде превращается в призыв обратиться к Богу. Каждый человек из числа слушателей Иисуса сам определяет свой выбор.

Притча о несправедливом судье — это еще один пример притчи с двумя основными темами, причем эти темы связаны с двумя персонажами, из которых один занимает властную позицию (судья), а второй бессилен (вдова). Лука, что нехарактерно для него, извлекает мораль из притчи заранее (ст. 1, но ср. также 19:11), и к этой морали, по-видимому, сводится основная тема притчи — молиться и не терять мужества.

В контексте Лк 17:20-18:8 подразумевается, вероятно, в первую очередь молитва о полном наступлении Царства. Однако, судя по тому, как формулирует это Лука, ст. 1, вполне вероятно, передает не суть притчи, а ее назначение, возможное применение. Буквально стих переводится так: «Он говорил... **к тому, что** нужно всегда молиться...» ("Εκζητεῖν... τὸς τοῦ θεοῦ προσεύχεσθαι..."). Сама притча фокусирует внимание главным образом на судье, и только ст. 3 передает точку зрения вдовы.

Есть и другой вариант: понимать Лк 18:1 как тему, связанную с действиями вдовы, а из поведения судьи извлекать другой, более существенный урок. Приписываемый Иисусу заключительный комментарий (ст. 6-8а) подтверждает наличие биполярной структуры. Ст. 6-8а подчеркнуто начинаются с призыва «послушать, что сказал судья неправедный», а ст. 8б возвращает нас к точке зрения вдовы, вопрошая, найдет ли Сын Человеческий по приходе своем веру на земле. Греческий текст буквально гласит: «Найдет ли Он *эту* веру на земле?» Определенный артикль указывает, что Христос говорит о той самой вере, пример которой Он только что привел. Таким образом, ст. 8б оказывается неразрывно связан со ст. 2-8а. Говард Маршалл сравнивает эту притчу с историей блудного сына. И в той, и в другой повести акцент ближе к концу смещается в сторону менее значимого персонажа. Под конец в истории обнаруживается «жалю».

Хотя судья в рассказе Иисуса выглядит не слишком симпатично, это не мешает данной авторитетной фигуре в каком-то смысле представлять Бога. Логика строится *a fortiori* — от меньшего к большему; единственный аспект в поведении судьи, позволяющий сопоставить его с Богом, сводится к тому, что судья все-таки отвечает на упорную мольбу. Бог не уподобляется здесь человеку, которому безразлична справедливость, который не желает, чтобы ему докучали. И пусть в притче упоминаются отношения самого судьи с Богом (вернее, отсутствие таковых), это отнюдь не мешает нам видеть в нем символ Бога, как двойное упоминание Бога и отца не мешает отцу из притчи о блудном сыне выполнять такую же аллегорическую роль.

Логика *a fortiori* предполагает также, что, хотя судья медлит, Бог не медлит (правда, трудности перевода ст. 7б несколько затемняют эту мысль)<sup>44</sup>. Если здесь и подразумевается отсрочка, ее уравнивает обещание скорой защиты (ст. 8а), и у нас нет оснований видеть здесь аллюзию на положение позднейшей Церкви в ситуации так называемой «отсроченной парусин». Сами евреи уже столетиями бились над мучительной загадкой: почему Бог медлит избавить их от угнетателей.

Ст. 2-5, составляющие саму притчу, обычно считаются аутентичными, в то время как ст. 6-8а и в особенности 8б чаще приписываются позднейшей традиции или редакции. Ст. 1 в глазах подавляющего большинства комментаторов противоречит основной теме притчи. Правда, этот довод уничтожается, если мы допускаем существование двух главных тем. Притча учит и тому, что 1) *Бог услышит вопль своего народа и вновь пошлет на землю Сына Человеческого, но относительно времени его прихода никто не может быть уверен, а потому* 2) *нужно прилежно молиться о полном осуществлении Царства*.

<sup>44</sup> Если ст. 7б переводить как отдельный риторический вопрос: «И долго ли он будет медлить?», как в RSV и NASB, эта мысль становится очевидной. Однако некоторые исследования наводят на мысль, что здесь мы имеем дело с придаточным уступительным или даже опровергающим предшествующую мысль (*kai*, вероятно, отражает арамейское придаточное), то есть перевод прозвучит примерно так: «Хотя Он долго медлит с этим». См. с различными нюансами: Herman Ljungvik *Zur Erklärung einer Lukas-Stelle* (Lok. xviii. 7). NTS 10, 1963-1964, 292; Harald Riesenfeld *Zu παρὰ τοῦ θεοῦ* (Lk 18, 7). в *Neutestamentliche Aufsätze*, ed. Josef Blinzler. Regensburg: Pustet, 1963, 216-217; Albert Wifstrand *Lukas xvi.ii.7*. NTS 11, 1964-1965, 73-74.

Попытки устранить одну из этих двух тем так или иначе приводят к косвенному их подтверждению<sup>41</sup>. Против ст. 8б, помимо смещения акцента с судьи на вдову и использования определенного артикля «эта вера», о чем мы уже говорили, по мнению многих, свидетельствует также неуклюжая ссылка на Сына Человеческого в контексте, где речь идет о том, как *Бог* защитит избранных. Однако Герхард Деллинг показал, что Бог защитит избранных, как раз послав Сына Человеческого, так что тут нет никакого противоречия.

Возражения против стихов 6-8а формулируются по-разному, но большинство этих аргументов проистекает не из возникающих в самом тексте напряжений между различными традициями, а из противостояния Божьей власти и человеческой ответ-

ственности, каковое повсеместно наблюдается в Писании. Этот парадокс пробуждает такие, например, вопросы: зачем человеку молиться, если воля Божья сбудется непременно, и станет ли молитва действеннее, если повторять ее многократно, и как понимать ситуацию, когда Бог, по видимости, не отвечает на молитву?

Притча, как и некоторые другие контексты (Иак 4:2, Мф 7:7-11), выделяет обусловленную волю Божью: Бог желает для своего народа определенных благ, но дарует ему эти блага только в том случае, если люди будут неустанно обращаться к Нему с молитвой. Разумеется, иные молитвы просят Бога о том, чего Он и так безусловно желает, или же о том, что Он отверг. — в таком случае молитва не влияет на события. Но данная притча рассматривает не неизменные решения Бога, а такие ситуации, когда многое зависит от молитвы. Бог непременно осуществит свое Царство во всей полноте, независимо от активности или пассивности отдельных людей, но, блюдя святость, его народ может ускорить наступление Царства (2 Петр 3:11-12).

<sup>1</sup> Gerhard Delling *Das Gleichnis vom gottlosen Pächter. ZNW 53, 1962, 22. Ср.:*

Попытки приписать Лк 18:6-8 позднейшей редакции (на том основании, что в этих стихах персонажи подвергаются аллегоризации) противоречат всей накопившейся сумме доказательств, которые убеждают нас в том, что Иисус постоянно прибегает в притчах к аллегоризации. С другой стороны, попытки отказаться во имя аутентичности этих стихов от аллегорических соответствий свидетельствуют о непонимании сути и роли аллегории в притчах. Хотя эти усилия направлены на защиту аутентичности данных стихов, они никуда нас не приведут.

Линнеман замечательным образом отказывает в аутентичности всем восьми стихам. Она видит в них нераздельное целое, а некоторые части этого текста считает сомнительными и потому предпочитает избавиться от всего текста целиком! Почему бы не перевернуть такой подход с ног на голову? Если уж это единый текст, и если в самой притче (ст. 2-5) комментаторы находят характерный для Иисуса прием — весьма нетрадиционное использование образов при изложении важной для Него темы (Бог защитит обиженных), — то следовало бы допустить и вероятность того, что ст. 6-8 также аутентичны.

## ДРУГ В ПОЛНОЧЬ (Лк 11:5-8)

Спящий

т

Друг, нуждающийся в хлебе

Эта маленькая притча — родная сестра притчи о несправедливом судье. Структура обеих притчей идентична; на первый взгляд кажется даже, что и темы в них одинаковы, хотя в данном случае речь идет о повседневной молитве и текущих нуждах, а в Лк 18:1-8 контекст затрагивал темы несправедливого и окончательного суда. Здесь Лука выявляет логику *a fortiori*, дополняя притчу рассуждениями (11:9-13). Ср. особо ст. 13: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него».

Но и взятые сами по себе ст. 5-8 предполагают аргументацию «от меньшего к большему». Риторический оборот *τίς ἐξ ὑμῶν* («кто из вас»), как правило, служит вступлением к такого рода аргументации. Благодаря этому многие потенциальные пункты сопоставления остаются незадействованными, а в некоторых поведение человека и Бога не сравнивается, а противопоставляется. Хотя спящий человек играет роль Бога, Иисус отнюдь не учит, будто Бог ложится спать, закрывает за собой дверь и не желает вставать, и вообще Его не следует беспокоить. Сравнение сводится попросту к тому, что Бог, как и этот спящий, непременно даст просящему то, что ему действительно нужно.

Нежелание спящего проснуться и оказать помощь противопоставляется готовности Бога наделять благами своих детей. Риторический вопрос продолжает мысль ст. 7, и на него, безусловно, ответ предполагается отрицательный: «Разумеется, никто не откажет другу в подобных обстоятельствах, даже если это и причинит некоторое беспокойство». Еще одна деталь часто подвергается аллегоризации, и напрасно: это число три. Три лепешки размером с ладонь — попросту стандартный «набор» для ужина.

Не так просто определить, какой урок мы извлекаем из поведения человека, просящего хлеб для неожиданного посетителя. Все зависит от того, как понять и к чему отнести слово, обычно переводимое как «упрямство» (*ἀνσυνεμία*). Традиционно его относят к упорству просящего о помощи «без смущения» и отсюда выводят мораль о необходимости не уставать в молитве, весьма напоминающую Лк 18:1. Однако, с грамматической точки зрения, «упрямство» можно понимать и так, и эдак: вполне возможно отнести его к человеку, который спит и отказывает в помощи, а не к тому, кто взывает к спящему.

Бейли предлагает буквальный перевод «бесстыдство» и относит этот эпитет к спящему. Тогда получается, что спящий поднялся помочь другу лишь затем, чтобы не подвергнуться общественному осуждению как человек, отказавший другому в неотложной помощи. Однако для такого понимания требуется некоторый сдвиг значения этого термина: не «отсутствие стыда» у того, кто требует хлеба посреди ночи, не обращая внимания на причиняемое неудобство, а «отсутствие осуждения» для того,



кто откликнется на просьбу.

В итоге Дерретт приписывает данному термину значение «бесстыдство», однако относит его к человеку, вызывающему о помощи. Он отмечает, что поведение, кажущееся наглостью в глазах современного западного человека, в древности на Ближнем Востоке было традиционным способом подчеркнуть настойчивость вполне законной просьбы. Человек должен был просить дерзновенно и без стыда. Тот факт, что *ävodSeux* редко означает «настойчивость» в дохристианской греческой литературе, побуждает нас отказаться от традиционного перевода и принять какую-либо из изложенных выше альтернатив, а поскольку в других контекстах Луки сочетание *8т то + eivai + существительное в аккузативе* («поскольку... [кто-то] является... [чем-то]»), как правило, сочетает дополнение инфинитива *eivsa* с подлежащим предложения (Лк 2:4; 19:11, Деян 18:13, в отличие от 27:3), есть основания предпочесть истолкование Дерретта версии, предложенной Бейли.

В таком случае, «мораль», извлекаемая из поведения человека, стучащего в дверь, звучит так: *1) в молитве требуется дерзновенное, ничем не смущающееся упорство: нужно неотступно просить у Бога благ, которые Он обещал даровать своему народу, если люди будут о них просить.* «Мораль», извлекаемая из реакции человека, поднявшегося среди ночи, чтобы помочь другу, звучит так: *2) Бог позаботится, о нуждах своего народа еще с большей щедростью, чем этот человек.*

Неправильно представлять себе Бога как далекого от нас царя, которому и дела нет до забот своего народа. Его волнуют даже самые тривиальные, самые малые нужды людей.

Если мы признаем наличие двух разных тем в притче, тем самым снимается противоречие, которое многие исследователи обнаруживают между первым стихом, где задается точка зрения просящего, и последним, где акцент смещается на дающего. Принятие двух тем избавляет нас также от характерных споров насчет того, какую именно «мораль» следует извлечь из этого отрывка.

К числу немногих ученых, отвергающих единство данного текста на основании метода критики традиций, принадлежит Вильгельм ОТТ, который считает, что ст. 8 был добавлен с целью уподобить притчу парадигме истории о несправедливом судье. По мнению Бейли, ст. 5-8 и 9-13 имеют разное происхождение\*. Дэвид Кэтчпоул приводит данные в пользу того, что ст. 9-13 изначально соединялись с этой притчей в Q, но он согласен с От-том в том, что притча не могла изначально завершаться ст. 8 в его нынешнем виде. Никто из этих ученых не признает здесь наличия двух уроков, которые мы могли бы извлечь как из поступков просящего о помощи, так и из поведения разбуженного им человека. Если бы эти исследователи допустили существование двух тем в одной притче, потребность в подобного рода реконструкциях отпала бы сама собой.

#### ХОЗЯИН И ВОР (Мф 24:43-44, Лк 12:39-40)

Хозяин-\*----->Вор

\*<sup>10</sup> Bailey *Poet and Peasant*, 134-141.

В последней притче, которую предстоит обсудить в данном разделе, также имеются два основных персонажа или объекта — две отдельные темы, хотя она настолько коротка, что ее можно принять за монадическую. Эта притча не укладывается ни в одну из прежде выстроенных схем, а потому может послужить переходом ко второму разделу данной главы. Маленькая притча о хозяине и воре содержит два персонажа — двух человек, один из которых старается уберечься от другого.

Притча настолько коротка, что остается лишь удивляться потугам специалистов, пытающихся рассечь ее на аутентичные и неаутентичные части<sup>51</sup>. Заключение обычно отвергают как позднейшее, поскольку оно-де аллегоризирует притчу: хозяин обозначает недостаточно подготовленного ученика Иисуса, а вор — Сына Человеческого. Анализ аллегории достаточно точен, но из него отнюдь не следует вывод о неаутентичности этого стиха.

<sup>51</sup> Верно, ■ Fitzmyer *Luke XXXIV*, 986. Против: Hans Conzelmann *The Theology of St. Luke*. New York: Harper & Row; London: Faber & Faber, 1960, 108.

Уподобление Сына Человеческого вору, как и сравнение Господа с несправедливым судьей или ученика с несправедливым управителем, столь радикально нетрадиционно, что само по себе подтверждает аутентичность стиха. Основа сопоставления не в том, что Христос — вор и разбойник, а в том, что, подобно взломщику, Он приходит в неведомый час. Для осмысления этого стиха не требуется знания об отсрочке парусии<sup>51</sup>. Призыв бодрствовать в вводном стихе у Матфея (24:42) не вступает в противоречие с другими образами притчи, поскольку глагол «бодрствовать» (*υπγυρῶ*) означает не столько буквальное и постоянное отсутствие сна, сколько готовность. И теперь мы можем подвести итоги, увязав две главные темы с двумя персонажами: *1) люди должны быть постоянно готовы к возвращению Христа, поскольку 2) Он может прийти в любую*

## ПРИТЧИ С ОДНОЙ ГЛАВНОЙ ТЕМОЙ

Практически невозможно рассказать историю, даже самую коротенькую, без участия по крайней мере двух главных персонажей или субъекта и объекта. Едва ли бывает *действие* при отсутствии *взаимодействия*. Отсюда следует, что ни одна из притчей Иисуса не будет иметь лишь одну «мораль». Однако по крайней мере шесть текстов, обычно включаемых в список притчей, настолько кратки и до такой степени сосредоточены на протагонисте, что их можно отнести к отдельной категории притчей. Они содержат лишь одну истину. Интересно отметить, что эти шесть притчей соединены в три пары тесно связанных друг с другом иллюстраций.

### СКРЫТОЕ СОКРОВИЩЕ И ЖЕМЧУЖИНА ВЕЛИКОЙ ЦЕННОСТИ (Мф 13:44-46)

Эти два кратких сравнения настолько похожи и по структуре, и по содержанию, что их нужно рассматривать вместе. Несмотря на вариации вводной формулы («Царство подобно сокровищу/подобно человеку...») ясно, что Иисус уподобляет Царство Божье кладу и жемчужине. Человек, нашедший сокровище, и купец, приобретающий жемчужину, означают любого, кто становится «сыном Царства», то есть учеником Иисуса. В этом смысле в каждой притче имеются два основных пункта, но мораль притчи легко передать одной короткой фразой: *Царство Божье столь ценно, что нужно пожертвовать всем, лишь бы обрести его*<sup>4</sup>. Можно возразить, что в этой фразе содержатся две мысли, а потому притчу следует рассматривать как диадическую, однако эти две мысли не так-то просто отделить друг от друга: центральной темой остается ценность Царства. Подобно тому, как первые две притчи, которые мы исследовали в данной главе, демонстрировали зыбкость границы между триадической и диадической структурами, так и эти два контекста обнаруживают плавный переход от диадической формы к монадической.

Рефрен обеих притчей подчеркивает необходимость продать все, чтобы приобрести клад или редкостную жемчужину. Но ведь мы не «покупаем» Царство, напротив, Бог дарует его нам исключительно своей благодатью. Это внешнее противоречие некоторые исследователи преодолевают, превращая искателя сокровища и купца в символы Христа, который искупил верующих своей смертью, но этот подход к истолкованию метафоры кажется чересчур прямолинейным<sup>5</sup>.

Ранняя раввинистическая притча уподобляет исход Израиля из Египта в Ханаан купцу, который в далекой стране нашел и приобрел сокровище (Мехильта Бешалла 2:142слл.). Ни один еврей не решился бы даже подумать, будто Израиль *купил* у Бога Землю Обетованную. Однако в учении Иисуса присутствует и такой аспект: многим людям придется пойти на финансовые жертвы, прежде чем они сумеют ради Божьих ценностей отказаться от собственных приоритетов (например, Лк 19:1-10). Для некоторых это будет означать даже необходимость продать все, что они имеют (например, Лк 18:18-30). И от тех, кто не продавал буквально свое имущество, чтобы сделаться учениками, требуется полная готовность поставить на карту все и ради Царства принести в жертву блага земного существования<sup>6</sup>.

<sup>45</sup> Например, у Jeffrey A. Gibbs *Parables of Atonement and Assurance: Matthew 13:44-46. CTQbl*, 1987, 19-43. Также J. Dvught *Pentecost The Parables of Jesus. Grand Rapids: Zondervan*, 1982. 60-61. который считает сокровище символом Израиля, а жемчужину — символом язычников!

<sup>46</sup> Perkins *Parables*, 28. Ср.: Otto Glombitza *Der Perlenkaufmann NTS* 7, 1960-1961, 153-161.

<sup>47</sup> J. D. Crossan *Findings the First Act. Missoula: Scholars; Philadelphia: Fortress*, 1979. Критика Карсона направлена верно: «приписывать подобные экзистенциалистские выводы Иисусу или Матфею — чудовищный анахронизм, от которого вздрогнет любой историк» (*Mathew*, 329). Разумеется, Кросс-ан отмахнется от подобной критики, ведь он вполне сознательно избегает традиционных, учитывающих исторический контекст методов.

Деконструктивистское истолкование Кроссана, в котором «отказаться от всего» означает отказаться от притчи, а затем «отказаться от отказа», демонстрирует не столько разумный способ интерпретировать притчу, сколько бесплодность данного метода<sup>67</sup>.

Противоположная крайность — разновидность новой герменевтики, обнаруживаемая в попытке Фукса выжать из контекста смысл, явно противоречащий его содержанию, а именно: ученикам не следует ничего делать, надо предоставить все Богу. Этот подход кажется столь же произвольным, как и первый<sup>TM</sup>.

Некоторые детали не следует выделять особо, в том числе радость при обнаружении сокровища. Разумеется, обрести Царство — всегда радость, но поскольку эта мысль не повторяется в притче о жемчужине, едва ли мы вправе считать ее главной и единственной темой обоих текстов<sup>77</sup>. Что касается этичности или неэтичности поведения человека, нашедшего клад и вновь его

закопавшего, чтобы дешево приобрести это поле у ничего не подозревающего владельца, то подобного рода соображения и вовсе нас не касаются. Комментаторы радикально расходятся в оценках законности и этичности подобной уловки, но мы уже отмечали такое количество «подозрительных» персонажей в притчах, что можем не отвлекаться ради них от основной темы, которая отнюдь не сводится к земельному кодексу.

Можно было бы придать немалое значение тому факту, что сокровище оставалось сокрытым, и связать это обстоятельство с темой незаметного возрастания Царства в притче о втайне растущем семени. Но поскольку нашедший сокровище вынужден перепрыгнуть его, чтобы потом завладеть кладом, не стоит заходить чересчур далеко в аллегоризации этой детали. Более важно для нас одно существенное различие между двумя историями: один из обретших сокровище специально искал «выгодной покупки» (купец), а другой случайно наткнулся на клад. Возможно, это означает, что призыв Иисуса обращен как к людям, прилежно ищущим духовных сокровищ, так и к тем, кто апатично ждет, пока Бог уничтожит все препятствия, отделяющие их от Царства.

#### СТРОИТЕЛЬ БАШНИ И ЦАРЬ, СОБИРАЮЩИЙСЯ НА ВОЙНУ (Лк 14:28-33)

В 14:28-32 Лука излагает две краткие притчи типа τὸς ἑξ ἑνὸς («кто из вас..?»). Эти притчи также весьма схожи структурно; сходно и достаточно очевидно их основное значение: не затевай предприятия, которого не сможешь довести до конца. Однако эти две иллюстрации различаются по степени важности: человек, не закончивший строительства, рискует навлечь на себя насмешки соседей и потерять деньги, в то время как царь, не сообразивший, что против него движутся превосходящие силы противника, рискует потерять в бою и войско, и царство, и жизнь. Это различие предполагает, что текст строится по нарастающей, и кульминация возникает в крайне жестком заключении: «Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, — говорит Иисус, — не может быть Моим учеником» (ст. 33).

Этот вывод выходит за пределы, обозначенные в любой из двух притчей, но на этом основании его не следует отвергать: слова Иисуса завершают ряд из трех категорических высказываний (ст. 28-30, 31-32, 33). Характерная для притчей типа τὸς ἑξ ἑνὸς логика *a fortiori* вполне соответствует такому истолкованию. Если в серьезных мирских предприятиях человеку следует тщательно взвесить свои шансы на успех, то с тем большей серьезностью следует оценивать итоги предприятия духовного.

Однако ст. 33 ставит исследователей в тупик и по совершенно иным причинам. Такое требование к ученикам кажется гораздо более жестким и радикальным, нежели мы привыкли видеть в других контекстах. Некоторые комментаторы предполагают, что данная притча была первоначально обращена лишь к ближнему кругу учеников или только к тем, кто уже пришел к Нему, и предостерегала против опасностей недостаточной лояльности. Однако «отрешиться от всего» не означает буквально от всего отказаться. Мы уже отмечали, что Иисус порой предъявляет такое требование к отдельным людям, но чаще всего Он этого не делает. Речь, по-видимому, идет о необходимости отказаться от всего, что мешает всем сердцем служить Христу. Конкретное применение этого принципа меняется в зависимости от человека и от ситуации, но, скорее всего, для многих европейцев и амекианцев исполнение этого принципа повлекло бы за собой гораздо более сознательное распоряжение своим имуществом, нежели они готовы понять и принять.

В связи с этими двумя притчами возникает также проблема, возможно ли заранее учесть «стоимость» христианского ученичества. Большинство людей, принимая веру, понятия не имеют о том, что ждет их в будущем, каких жертв потребует от них это обращение. Вероятно, дело не в каком-то противоречии внутри Иисусовой притчи, а в том, что обращение в веру зачастую остается поверхностным. Нужно учесть также *Sitz im Leben Jesu*, в которое Лука помещает притчу: Иисус, продолжая свою миссию под нависшей тенью креста, достаточно ясно намекает толпе на суть своего служения, чтобы все могли распознать его роль Мессии, принимающего страдание, прежде чем вернуться во славу. Если слушатели готовы к отождествлению с Ним, они также должны принести любые жертвы, чтобы сохранить верность пути креста.

Мимоходом хотелось бы отметить, что этот текст предполагает наличие временного интервала, в течение которого люди успеют откликнуться на призыв Иисуса и исполнить его требования. Верность Ему подтверждается лишь на протяжении долгого времени. «Отсрочка» возвращения Иисуса уравнивает тему скорого суда, которую обычно чересчур подчеркивают в других высказываниях.

Новый подход к истолкованию этих двух небольших притчей представляет собой попытку устранить проблемы с их применением, увидев в строителе башни и воюющем царе Иисуса или Бога, а не потенциальных учеников. В таком случае, Бог во Христе и есть тот, кто решился пожертвовать всем, приняв крест. Дж. Дерретт находит множество доводов в пользу такого истолкования, указывая, в частности, что а) другие притчи типа τὸς ἑξ ἑνὸς обычно учат нас каким-то аспектам природы Бога на основании поступков главного героя (вспомним спящего в Лк 11:5-8 или пастуха и женщину в Лк 15:3-10); б) царь постоянно обозначает в притчах Иисуса Бога, и с) Иисус, как правило, призывает своих последователей к вере, а не к тщательному расчету.

С другой стороны, против довода а) можно возразить, что Лк 12:25 начинается аналогичным риторическим вопросом, но здесь внимание сосредоточено на поведении человека, а не природе Бога («Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе времени жизни хотя на один локоть?»).

Что касается довода б), в ст. 31 речь идет даже о двух царях. Оба они не могут обозначать Бога, так что разумнее будет

видеть в том царе, который признал свою слабость, аллеорию человека, а никак не Бога: если уж один из царей обозначает Бога, то, конечно же, второй, более могущественный. Однако, учитывая тот факт, что в притче рассматривается скорее природа Царства, нежели царя, мы могли бы придать этому образу не столь узкое значение, ведь в других контекстах Иисус не загоняет учеников в Царство угрозами, вопрошая, выдержат ли они грозное нападение Бога, да и какой смысл уточнять, способен ли человек противостоять этому могущественному натиску или нет? Гибель его очевидна заранее.

Последний аргумент Дерретта, с), опирается на ложную дихотомию. Иисус и в других случаях учит как вере, так и расчету; это очевидно в предостережении об отсутствии места для ночлега, в наставлении не оглядываться назад, положив руку на плуг (Лк 9:57-62 пар.). Более того, синтаксис ст. 31-32 предполагает, что именно тот царь, который пытается решить, воевать ли ему или вовремя запросить мира, выступает в роли Бога, по версии Дерретта, но трудно себе представить, чтобы Бог сдался своим врагам (а именно это подразумевает выражение «просить о мире»).

Итак, правильное всего понимать эти притчи как притчи о людях и их поступках, и тогда единственную главную тему можно будет сформулировать так: *будущему ученику нужно подумать, что означает следование за Христом*. Рефрен «не сядет прежде и не вычислит/ не посоветуется» подкрепляет именно это тему. Кейрд соединяет смысл и значение притчей, а потому его вывод желательнее процитировать полностью:

Двойная притча о строителе башни и о царе направлена не на то, чтобы отпугнуть всерьез принявшего решение человека от ученичества, но на то, чтобы предупредить его: ученичество — самое важное предприятие в жизни человека, а потому готовиться к нему следует по меньшей мере столь же обдуманно, как к сделке или политическому шагу. Не надо мчаться в Царство на гребне эмоций, нужно войти в него сознательно и обдуманно<sup>74</sup>.

### ГОРЧИЧНОЕ ЗЕРНО И ЗАКВАСКА (Лк 13:18-21 и пар.)

Две притчи-«близнецы» — о горчичном зерне и о закваске — вводят (по крайней мере в той форме, в какой они были представлены в Q) по одному персонажу: человека, посеявшего горчичное зерно, и женщину, заквасившую тесто. Марк приводит только притчу о горчичном зерне, причем не упоминает сеятеля, ограничившись безличной формулой: «зерно сеется». Тем самым становится явным то, что было заложено еще в Q: мужчина и женщина сами по себе не играют существенной роли ни в той, ни в другой притче. Текст полностью сосредоточен на зерне и закваске, а люди упоминаются лишь постольку, поскольку зерно не сеет само себя и хлеб сам себя не заквашивает.

Итак, главный «герой» здесь, соответственно, нечто маленькое — семя и дрожжи, — и этот «персонаж» переживает две контрастные стадии развития: из малого начала происходит неожиданно большой итог. В отличие от притчи о тайно растущем зерне, здесь не делается упор на периоде развития, который упоминается лишь мимоходом. Вот почему эти притчи не принадлежат к категории «притчей роста», в которую их обычно помещают. Здесь, по-видимому, имеется лишь одна основная тема: *Царство постепенно достигнет замечательной величины, хотя, начинается с ничтожной малости*.

Притча о горчичном зерне у всех синоптиков завершается аллюзией на Иез 17:23 и близкие ветхозаветные тексты (особ. Иез 31:6, Дан 4:12, Пс 103:12), где говорится о том, как птицы небесные будут гнездиться в ветвях могучего ливанского кедра. В тех контекстах птицы обозначают все народы земли и в особенности язычников. Невысокий куст горчицы, пусть даже он достигает роста в десять или двенадцать футов, как небольшое деревце, ничтожен по сравнению с царственным кедром. Возможно, за таким подбором образов скрывается тонкая ирония<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> В пользу естественности образа горчичного дерева без аллегорических оттенков ср.: Walter W. Wessel Mark, в *Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, 653; Robert H. Mounce *Matthew*. San Francisco: Harper & Row, 1985, 132.

С другой стороны, Иисус мог выбрать горчичное зерно именно из-за его вошедшей в поговорку микроскопичности. В таком случае не было надобности закрывать глаза на тот факт, что горчичный куст отнюдь не достигает высоты кедра<sup>76</sup>, поскольку контраст между семенем и растением остается разительным и ссылка на образы Иезекииля все столь же уместна. Однако вне зависимости от того, означают ли птицы в этой притче народы земли или нет, здесь не возникает вторая, независимая от первой, тема. Эта аллюзия попросту усиливает основную тему, подчеркивая неожиданно огромный, грандиозный итог, проистекающий из ничтожного начала. В любом случае это придаточное цели не следует отвергать как позднейшее, и оно не вводит аллеорию в свободный от аллегорий текст: главная метафора, в которой начальная и завершающая стадия роста соответствует зарождению и кульминации Царства, уже превратила этот текст в краткую аллеорию.

Не следует делать далеко идущих выводов из того обстоятельства, что женщина «прячет» закваску, и рассуждать о намеренном «сокрытии» Царства. Это лишь наглядный образ, живописующий смешивание дрожжей с тестом, как обычно и происходит в процессе изготовления хлеба. Смена персонажей, — женщина во второй притче вместо мужчины в первой, — вполне естественна, поскольку именно так распределялись обязанности между мужчинами и женщинами в те времена, и этому не следует придавать особого значения, разве что Лука специально уравнивает в своих притчах мужчин и женщин (например, Лк 15:3-7 и 8-10; 11:5-8 и 18:1-8; или 11:30 и 31). Возможно, он стремится таким образом охватить как можно более широкую аудиторию.

Хотя содержание притчей не выходит за границы реализма, пределы возможного и вероятного здесь расширены: горчичные кусты редко достигают такой высоты, чтобы в них могли гнездиться птицы, а «три меры муки», в которые женщина помещает закваску, приравниваются, по разным оценкам, к 25-40 литрам, то есть этого количества хватило бы на сотню едоков. В данном контексте отсутствует обещание, что Царство достигнет величайшего размаха и последователи Иисуса будут господствовать на земле, однако ясно, что конечный итог окажется куда более значительным, чем могли бы вообразить слушатели, видевшие Иисуса с небольшой группой учеников. Редкостные качества закваски и поразительный рост горчичного семени отсылают нас ко второму уровню значений, но это отнюдь не отменяет аутентичности притчи. Хотя избыток муки «пролил воду» на жернова аллегоризации, здесь вряд ли следует искать дополнительный смысл, кроме усиления общего впечатления: события притчи граничат с невероятным\*.

Некоторые комментаторы хотели сохранить за «дрожжами» более привычную для ранней еврейской литературы и некоторых контекстов в учении самого Иисуса (например. Мк 8:15 пар.) коннотацию зла. Одни считают эту коннотацию совершенно явной, — так, одна из версий диспенсационализма видит в притче учение о все возрастающей силе зла вплоть до последних дней<sup>87</sup>; другие ограничиваются тонкой иронией: дескать, Иисус высмеивает отношение еврейских вождей к своим последователям, мытарям и грешникам, «подонкам земли»<sup>88</sup>.

<sup>6</sup> Верно, Kistemaker *Parables*, 48-49, который отмечает некоторые из этих версий.

<sup>7</sup> Обзор и подробное опровержение этой точки зрения см.: Oswald T. Allis *The Parable of the Leaven*. EQ 9, 1947, 254-273.

<sup>8</sup> Например, Francis W. Beare *The Gospel according to Matthew*. San Francisco: Harper & Row; Oxford: Blackwell, 1981. 309; Schweizer *Matthew*, 307. Scott Hear, 324-326, предлагает еще более тонкую нюансировку: Иисус намеренно бросает вызов иудаистским правилам ритуальной чистоты, в которых закваска приравнивалась к порче.

Однако всегда следует отдавать непосредственному контексту преимущество перед фоном, а предыдущая притча о горчичном зерне едва ли подлежит такому истолкованию. Помимо всего прочего, диспенсационалистский подход основан на однобоком понимании библейского учения о проявлении сил добра и зла в последние дни (следует избегать сил зла, например, Мк 13:10 и пар.), а версия об иронической направленности притчи вчитывается в текст крайне завуалированный намек, совершенно нехарактерный для проповеди Иисуса, насколько она нам известна по другим примерам. Если уж искать различие между притчами о горчичном зерне и о закваске, то, скорее всего, это различие верно определил Карсон: первая притча отражает «внешний рост», а вторая — «внутреннее преобразование». Но, учитывая, сколь малое значение придается в этих притчах процессу роста как таковому, даже это разграничение кажется необязательным.

## Другие притчи

Ряд коротких метафор, которые обычно включают в список притчей, несомненно, содержат лишь одну главную тему. Вопреки ряду современных истолкований метафор «соль земли» и «свет миру» (Мф 5:13-16), где учитывается нынешняя функция света и соли (добавлять цвет и усиливать вкус), для *Sitz im Leben Jesu* возможно одно и только одно понимание метафор, в соответствии с функцией светильника и соли в древности: Иисус велит ученикам препятствовать разложению мира и разгонять тьму.

«Притча» о врачах (Лк 5:32, Мф 9:12-13) сравнивает служение Иисуса во спасение с работой врача, не подразумевая конкретного сопоставления методов обоих целителей. Метафора жениха (Мк 2:19-20 и пар.) противопоставляет радость тех дней, когда продолжается земное служение Иисуса, и печаль, которая последует за его казнью, а примыкающие к этой метафоре образы одежды и винных мехов напоминают, что следование за Иисусом окажется несовместимым с соблюдением устаревших обрядов иудаизма. Этот контраст отчасти смягчает притча о книжнике, «наученном Царству Небесному» (Мф 13:52), поскольку здесь сохраняется преемственность между Ветхим и Новым Заветом.

## ВЫВОДЫ

\*\*\* Ср.: H. N. Ridderbos *Matthau*. Grand Rapids: Zondervan. 1987, 94-95.

Диадические и монадические притчи Иисуса продолжают темы триадических притчей, которые мы анализировали в шестой и седьмой главах. Контрастные притчи, как-то: о фарисее и мытаре или о двух строителях, — напоминают схожие формы у

раввинов и повторяют содержание триадических притчей о добром самарянине или о десяти девах, с той лишь разницей, что в них отсутствует объединяющая авторитетная фигура. Притчи о недостойном слуге, тайно растущем зерне, богатом глупце и бесплодной смоковнице напоминают, соответственно, притчи о верном слуге, сеятеле, богаче и Лазаре и о злых арендаторах, но здесь вместо двух противопоставляемых друг другу подчиненных персонажей имеется только один. Несправедливый слуга и друг, разбуженный ночью, составляют пару притчей с логикой *a fortiori*, где справедливость и щедрость Бога служат стимулом к упорной и непрестанной молитве. Притча о хозяине и воре выделяется наиболее необычным образом Христа: Он подобен вору! Однако Иисус сравнивает себя не с преступником, а с тем, кто приходит внезапно.

Шесть монадических притчей содержат простые уподобления, которые подчеркивают бесконечную ценность Царства и необходимость идти на жертвы, чтобы завладеть его благами. Но даже эти контексты обнаруживают частичное сходство с более подробно разработанными притчами, — сравните, к примеру, притчи о горчичном зерне и о закваске с притчей о сеятеле. Разное количество персонажей в притчах может служить скорее показателем того, сколько тем следует выделить в притче, нежели ключом к самим этим темам. Более точные критерии содержания притчи и ее «морали» мы находим в структуре конкретного текста и в специфике отношений между персонажами.

#### ГЛАВА 8

### БОГОСЛОВИЕ ПРИТЧЕЙ: ЦАРСТВО И ХРИСТОС

## Ч

то именно хочет Иисус сказать нам этими притчами? После того, как мы выделили содержание отдельных текстов, естественно будет перейти к синтезу. Для этого понадобится ответить на вопрос, каким образом мы будем классифицировать заложенное в притчах учение. Для синтеза содержащегося в притчах учения придется также учитывать и прямые высказывания Иисуса в других контекстах евангельской традиции. Один из наиболее важных — и наиболее противоречивых — аспектов учения Иисуса, в том виде, в каком его донесли до нас евангелисты, затрагивает его учение о самом себе. Здесь напрашиваются два вопроса: каким образом притчи дополняют учение Иисуса в целом? Что притчи говорят нам о личности Человека, который их рассказывает? Проблемы классификации притчей и распределения их по категориям с необходимостью вытекают из наблюдений, сделанных в главах 5-7, где мы рассматривали структуру притчей, так что этот вопрос мы можем теперь затронуть лишь вкратце. Два других вопроса заслуживают более внимательного рассмотрения.

#### КЛАССИФИКАЦИЯ

/ . Вероятно, наиболее привычный подход к классификации притчей по содержанию - тематический. Так, А. М. Хантер выделяет притчи, в которых описывается «приближение Царства», далее — притчи, в которых подчеркивается «благодать Царства», к третьей группе относит изображение «сынов Царства», а к четвертой, и последней, — «кризис Царства». Роберт Стейн предлагает распределить тексты по трем категориям: «Царство как реальность настоящего», «Царство как призыв» и «Господь в притчах».

Иоахим Иеремиас насчитывал девять категорий с подзаголовками: «День спасения наступил», «Вызов часа сего», «Неминуемая катастрофа», «Милость Божья к грешникам» и так далее<sup>3</sup>.

Даже если искать в каждой притче всего одну главную тему, подобные тематические рубрики не приносят особой пользы. Слишком часто одна и та же притча подпадает под несколько категорий. Так, Хантер включает притчу о пшенице и плевелах в рубрику «Приближение Царства», хотя происходящее в этом сюжете переплетение добрых и дурных «растений» вполне позволяет отнести эту притчу к числу метафор «сынов Царства», а мрачная судьба, постигшая плевелы при окончательном сборе урожая, предполагает еще одну рубрику — «Кризис Царства». Далее, Хантер объединяет притчи о строителе башни и о царе как примеры «детей Царства», хотя с тем же успехом можно видеть в них иллюстрацию приближения Царства или его кризиса<sup>4</sup>. У Иеремиаса рубрики накладываются одна на другую до такой степени, что их невозможно различить. Например, первые три заголовка, которые мы процитировали выше, вполне взаи-мозаменяемы.

<sup>3</sup> Joachim Jeremias *The Parables of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1972.

<sup>4</sup> Hunter *Parables*, 45-46, 65. Аналогичную систематизацию по темам ср.: A. T. Cadoux *The Parables of Jesus: Their Art and Use*. London: J. Clarke, 1930; New York: Macmillan, 1931; B. T. D. Smith *The Parables of the Synoptic Gospels*. Cambridge: Univ. Press, 1937; Peter R. Jones *The Teaching of the Parables*. Nashville: Broadman, 1982.

<sup>5</sup> Stein *Parables*, 115-124.

Если же мы признаем наличие двух или трех основных тем в притчах, вся система тематической классификации попросту рухнет. В каждой притче обнаружится несколько тем, которые придется распределять по разным рубрикам. Так, история блудного сына отражает милосердие и благодать Божию (тема отца) и напоминает всем заблудшим о том, что ныне настал день спасения, и предупреждает жестокосердных о том, как неправильна их реакция на проповедь Иисуса и сколь греховно их отношение к отверженным, ради которых Он пришел. Хотя Стейн справедливо относит эту притчу к категории «Бэсподь Царства» (поскольку он сосредоточил все внимание на образе милостивого отца)<sup>8</sup>, две другие темы притчи, связанные с образами двух сыновей, позволяют с тем же успехом отнести ее к «настоящей реальности» или «призыву Царства».

Хантер, Стейн, Иеремиас и многие другие исследователи согласны в одном: все притчи Иисуса строятся вокруг одной главной темы — темы Царства Божьего. Многие притчи даже начинаются с вводной формулы: «Царство Божье подобно...» — или с иного вступления в том же духе (например, Мк 4:26, Мф 13:44, 45, 47, Лк 13:18, 20). Некоторые комментаторы настаивают, что к числу притчей о Царстве следует относить лишь те, которые непосредственно связаны с ним такого рода формулой<sup>9</sup>, но в таком случае придется отбросить целый ряд притчей, обнаруживающих близкое сходство (тематическое и структурное) с теми, в которых речь эксплицитно идет о Царстве.

Например, из четырех притчей Мф 24:42 - 25:30 только в рассказе о десяти девах упомянуто Царство (25:1), но тематически эта притча столь тесно связана с тремя остальными — о хозяине и воре, о верном и неверном слуге и о талантах, — что приходится воспринимать их как единое целое. Поскольку в трех последних главах нашего исследования мы постоянно натывались на эксплицитные притчи о Царстве, очевидно, что структурные параллели притчам, явно относящимся к Царству, мы найдем как среди триадических форм, так и среди диадических и монадических.

<sup>8</sup> Например, T. W. Manson *The Teaching of Jesus*. Cambridge: Univ. Press, 1935, 70-81; C. Leslie Mitton *Your Kingdom Come*. London: Mowbray; Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 52. Роберт Ф. Канон зашел еще дальше: он написал два отдельных тома о притчах Царства (*The Parables of Kingdom*. Grand Rapids: Zondervan, 1985) и о притчах благодати (*The Parables of Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

2. Большую пользу могла бы принести систематизация притчей по структурным признакам. Дан Виа предложил полезное разграничение: «комические» и «трагические» сюжеты, в зависимости от итога — спасения или осуждения. Хотя мы и выделяем в ряде притчей обе темы — вечной жизни и вечной гибели, — мы готовы согласиться с Виа в том, что одна из этих тем оказывается кульминационной. Так, в притче о непрощающем слуге говорится как о милосердии, так и о суде, но тема суда выделяется с большей силой.

С другой стороны, хотя обе темы вновь возникают в притче о сеятеле, «закон ударного конца» предполагает, что на этот раз Иисус делает акцент на последней в списке, то есть на хорошей почве, которая приносит изобильный урожай. Дж. Кроссан исследовал сюжеты притчей еще более детально и выделил три структуры, которые он обозначил как «адвент», «обратный ход» и «действие», в зависимости от последовательности трех элементов — «кризиса», «реакции» и «развязки»<sup>8</sup>. Величайший вклад Кроссана в эту область исследований заключается в постоянном напоминании о том, как часто персонажи притчей Иисуса действуют неожиданным, неприемлемым с точки зрения современной им культуры образом, потрясая и даже опрокидывая традиционные ожидания.

<sup>8</sup> J. D. Crossan *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York and London: Harper & Row, 1973. Ср.: Robert W. Funk *Parables and Presence*. Philadelphia: Fortress, 1982, 35-54. Phine Perkins *Hearing the Parables*. New York: Paulist, 1981, 10-13, определяет эти три поджанра следующим образом: притчи адвента показывают, как власть Бога преображает будущее, притчи действия описывают кризисные ситуации, которые требуют решительных действий, а притчи обратного хода переворачивают с ног на голову традиционные воззрения на статус и привилегии.

К числу других категорий относят притчи о слугах (например, A. Weiser *Die Knechtgleichnisse der synoptischen Evangelien*. München: Kösel, 1971), притчи о парусии (например, Gerhard Schneider *Parusiegleichnisse im Lukasevangelium*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975) и притчи типа τίς ἐστὶν [«КТО из вас...?»] (например, Heinrich Greeven *Wer unter euch...? Wort und Dienst* 3, 1952, 86-101). В статье *Parable* в *International Standard Bible Encyclopedia, Re-viced*, ed. Geoffrey W. Bromiley, vol. 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1986, 658, я провожу разграничение между природными притчами (Мк 4:1-9, 26-29, 30-32, Мф 13:33, Лк 13:6-9), притчами открытия (Мф 13:44, 45-46, 47-50), притчами *afortion*<sup>1</sup> (Лк 11:5-8, 18:1-8, 16:1-13, 17:7-10, 14:28-33, 11:11-13, 14:5) и контрастными притчами (большинство диадических и триадических форм, в которых противопоставляются два подчиненных персонажа).

3. Сколь бы ни были интересны эти и другие структурные исследования, наиболее четкую и, пожалуй, наиболее эффективную классификацию мы получаем, исходя из рассмотренных выше триадических и бинарных структур. Если в притче насчитываются три темы, одна «мораль» неизменно затрагивает природу Бога, вторая — поведение подлинно верующих, а третья — поступки и/или судьбу неправедных. Диадическая структура представляет две из этих трех тем. Джон Винсент прекрасно передает пафос двойной и тройной структуры, вводя при этом принципиально важный христологический элемент: «Главная цель притчи — описать работу Бога в Иисусе, с той целью в особенности, чтобы люди либо уверовали в это и сделали учениками, либо возмутились против такого учения».

Большинство характеристик, которые притчи дают Богу и людям, не покажутся неожиданными богословски подкованным христианам, и многое в проповеди Иисуса не было так уж противно набожным евреям I века. Однако представители любой религиозной традиции охотнее твердят догму, нежели строят свою жизнь согласно ей, тем более если эта догма представляет собой крайность, хотя бы и вполне логически последовательную. Так, все приветствовали любовь Бога к грешникам, но ужасались и негодовали, когда Христос проявлял эту любовь по отношению к омерзительным париям<sup>10</sup>.

" В трех сравнительно недавних работах выделяется эта функция притчей — шокировать: Frederick P. Borsch *Many Things in Parables: Extravagant Stones of New Community*. Philadelphia: Fortress, 1988; Tim Schramm and Katrin Iüwenstein *Unmoralische Helden: Anstößige Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986; и Joseph A. Grassi *God Makes Me Laugh: A New Approach to Luke*. Wihnington: Glazier, 1986.

Имеет смысл систематизировать уроки притчей, иначе нам не избежать одного из двух заблуждений: может показаться, что либо притчи не содержат урока, который можно было бы пере дать с помощью пропозиций, либо они содержат неограниченное число не слишком определенных правил. Риторическая сила притчи, конечно же, утрачивается при пропозициональном пересказе вместе с некоторой долей значения. Вот почему нельзя считать догматические высказывания адекватной заменой нарративного богословия. Все ему свое место, и ни от той, ни от другой формы нельзя отказываться (см. далее, а также выше).

Суть богословия притчей можно сформулировать следующим образом:

1. *Учение о Боге.* Бог суверенен. Он распоряжается своими слугами как пожелает (Лк 17:7-10) и сеет свое слово в ту почву, какую сам избирает (Мк 4:3-9 и пар.). Бог долготерпелив. Он медлит с наказанием грешников в надежде, что они все же принесут плоды послушания его воле (Мк 12:1-9 и пар.) и в конце времен Он найдет веру на земле (Лк 18:1-8). Он всячески старается не выпалывать зло, чтобы не уничтожить вместе с ним и добро (Мф 13:24-30). Бог щедро дарует просящим Его (Лк 11:5-8; 18:1-8). Бог благ и милосерден сверх всякого ожидания. Он награждает не по заслугам (Мф 20:1-16). Он очень далеко заходит в поисках и попытках спасти погибающих и простирает свое попечение даже на отверженных (Лк 15: 7:41-43; 31-35; 14:16-24, Мф 18:23-35). Бог налагает на каждого человека обязанности домоправителя (Мф 21:28-32; 25:14-30, Лк 16:1-9) и будет судить каждого в зависимости от того, насколько этот человек был верен своему долгу (Лк 13:6-9; 16:19-31, Мф 24:43-25:13 и пар.; 13:47-50).

2. *Учение о народе Божьем.* Те, кто хотят подлинно следовать за Христом, должны быть готовы отречься от всего, что может воспрепятствовать полноценному ученичеству (Лк 14:28-32, Мф 13:44-46). Тем самым люди признают, что сами по себе они абсолютно не способны заслужить Божью милость (Лк 17:7-10). Они начинают жить как слуги и управители (Мф 25:14-30), исполняя Божьи повеления, заботясь о нуждающихся и угнетенных (Лк 10:25-37; 16:19-31) и всячески избегая идолопоклонства, сопряженного с бессмысленным накоплением имущества (Лк 12:13-21; 16:1-9, Мф 18:23-35). Не нужно гадать, сколько времени отведено на такое служение: конец может наступить в любую минуту (Мф 24:43-25:30).

Народ Божий приносит Богу свои нужды в молитве, открыто и без стыда (Лк 11:5-8; 18:1-8). Он ожидает увидеть рост Царства, которое, невзирая на ничтожное начало и порой неощутимое присутствие, достигнет величайшей мощи (Мк 4:1-34 и пар.). Эти люди не должны завидовать, когда Бог проявляет щедрость по отношению к кому-то другому, не должны втискивать Его в прокрустово ложе предсказуемого поведения (Лк 15:11-32). Они обязаны понимать, что непослушание, недостаток веры и верности приведет к тому, что они лишатся привилегий, предназначавшихся им изначально (Мф 21:28-32, Мк 12:1-9 и пар., Лк 14:16-24, Мф 22:11-14). Кто устоит до конца, будет вознагражден вечным общением с Богом и со всеми верующими (Мф 13:24-30; 47-50, Лк 16:19-31; 12:35-48).

3. *Учение о тех, кто не принадлежит к народу Божьему.* Сама по себе присяга на верность Богу или Христу недостаточна. Из нее должны проистекать видимые перемены в жизни, «достойные плоды покаяния» (Мк 12:1-9; 4:3-9, Мф 21:28-32; 7:24-27). Высокое положение в официальной религиозной структуре не может заменить подлинное покаяние и акты милосердия (Лк 18:9-14; 10:25-37). *Ныне* пора принять решение и полностью вверить себя Богу, потому что суд недолго промедлит (Лк 13:6-9; 19:11-27). Нет такого греха, такой степени деградации, чтобы Бог отказал в прощении раскаявшемуся (Лк 15:11-32). Упорство в мятеже против Бога по сути своей лицемерие, ибо оно отвергает истинное блаженство и отрицает греховность человека (Лк 7:31-35 и пар.). Всяческие оправдания для остающегося вне Царства — лишь пустые отговорки (Лк 14:16-24). Наступит день, когда поздно будет каяться, и тогда те, кто восставал против Бога, не обретут ничего, кроме ужасной вечной кары — разлуки со всем, что можно назвать благом (Мф 13:24-30; 47-50; 18:23-35; 24:45-25:30).

Несомненно, самая шокирующая черта в учении Иисуса о народе Божьем — это стремление постоянно опрокидывать ожидания слушателей. Вновь и вновь Он повторяет: еврейские духовные наставники, религиозная элита, окажутся недостойными, а Бог во Христе с распростертыми объятиями примет «подонков» общества, женщин с испорченной репутацией, мытарей, самарян и язычников, нищих, проклятых, ритуально нечистых, подпадавших под широкую категорию «грешников». Сегодня Церкви следовало бы всерьез призадуматься над тем, многие ли из ее членов пройдут тест подлинного ученичества в Судный день и сколько человек, отвергнутых церковниками как «неверующие», обнаружат в итоге более подлинные отношения с Богом, чем думалось представителям официальной веры.

Но как соотносится учение, содержащееся в притчах, с центральной темой проповеди Иисуса — с учением о Царстве? Каким



образом притчи помогают нам лучше понять, что Иисус имел в виду, говоря о Царстве? Очевидно, что Царство имеет царя (Бога) и верных подданных (народ Божий), причем и царь, и подданные регулярно вступают в какие-то отношения с другой группой лиц, которые не принадлежат к Царству (не входят в народ Божий). Хотя некоторые притчи начинаются с формулы «Царство подобно человеку, который...», в изначальном виде, на арамейском, то есть на языке, которым пользовался Иисус, такая формула означает: «Царство можно уподобить тому, что случилось с неким человеком, который сделал то-то и то-то». Иными словами, Иисус нигде не уподобляет Царство одному персонажу или конкретному объекту притчи, а только всей ситуации, описанной в контексте. Вот почему любая подробность сюжета может (потенциально) пролить свет на выстраиваемую Иисусом концепцию Царства.

## БОГОСЛОВИЕ ЦАРСТВА

Говард Маршалл недавно наметил основные пункты, по которым исследователи Царства пришли к согласию. Консенсус основан на следующих основных положениях: 1) Царство составляет основную тему проповеди Иисуса; 2) значительная часть учения на эту тему в том виде, в каком оно передано синоптиками, аутентично; 3) Иисус верил, что Царство в каком-то смысле присутствует в настоящем, а в каком-то — относится к будущему; 4) Царство означает правление Бога, а не какую-то земную территорию; 5) Царство обнаруживает себя в служении и вести Иисуса<sup>18</sup>.

"" Howard Marshall *The Hope of a New Age: The Kingdom of God in the New Testament*. *Themelios* 11, 1985, 5-15. Наиболее современный обзор прежних и нынешних истолкований Царства см. Wendell Willis, ed. *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987. Подборку наиболее интересных современных трактовок этой темы см.: Bruce D. Chilton, ed. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. London: SPCK; Philadelphia: Fortress, 1984.

Из этих пяти утверждений наименее очевидны 3) и 5). Довольно заметное меньшинство исследователей упорствует в мнении, что Царство относится исключительно к будущему, хотя и столь близкому, что Иисус порой говорил о Царстве в настоящем, как об уже наступившей реальности. Четвертый пункт некоторые весьма выдающиеся диссиденты также подвергали сомнению<sup>18</sup>. Недавно Клейтон Салливан выступил против идеи о нынешней реальности Царства, выделив множество текстов, которые говорят о вхождении в Царство как о будущем<sup>14</sup>. Однако Джоэль Маркус весьма убедительно показал, что в других контекстах Писания таким же языком описывается участие людей в той деятельности Бога, которая осуществляется на земле непосредственно сейчас<sup>20</sup>. Вопрос о соотношении духовного и материального мира сего и потустороннего в учении о Царстве остается предметом жарких дебатов. С последним вопросом тесно связана проблема отношений между Царством, Церковью и Израилем. Притчи Иисуса проливают свет на каждую из этих проблем.

## Настоящее или будущее

Джордж Бизли-Мюррей в своем объемистом сочинении, посвященном аспектам настоящего и будущего в учении Иисуса о Царстве, последовательно отстаивает концепцию «провозглашенной эсхатологии»: Христос своим земным служением положил начало Царству, но полностью Царство осуществится лишь по его возвращении. Перечислим кратко те образы из притчей, которые подкрепляют учение о двойном наступлении Царства:

/. *Аспекты настоящего в Царстве, согласно притчам*. Принимающие слова Иисуса к исполнению закладывают фундамент под своим духовным зданием (Мф 7:24-27 и пар.). Проповедь Благой вести натывается на различные реакции и прорастает незримо и таинственно (Мк 4:3-29 и пар.). Начало Царства кажется незначительным (Лк 13:18-21 и пар.), и граждане его внешне вроде бы не отличаются от людей, признающих иных владык (Мф 13:24-30), но Бог объединит под своей властью самых разных людей (Мф 13:47-50), вопреки антагонизму и враждебности тех, кто вне Царства.

Царство обладает огромной ценностью: стоит пожертвовать чем угодно, лишь бы обрести его (Мф 13:44-46). Чтобы войти в Царство, нужно признать свою несостоятельность перед Богом; жизнь в Царстве основана на милосердии и прощении (Лк 7:41-43, 17:7-10, 18:9-14; Мф 18:23-35, 20:1-16). Должное смирение и самоотверженность питают любовь к врагам и желание отыскать и спасти всех погибающих (Лк 10:25-37, 15:1-32; Мф 21:28-32). Граждане Царства должны повиноваться царю, признавать верховное владычество Бога и принимать Его вестников, и в первую очередь Сына (Лк 13:6-9, Мф 21:33-22:14 и пар.). Они должны с упованием ждать конца времен, разумно и честно распоряжаясь вверенными им дарами и ресурсами (Мф 24:43 - 25:30 и пар.).

Граждане Царства упорствуют в молитве, настойчиво взывая о скорейшем и полном осуществлении Божьего плана построения Царства (Лк 11:5-8; 18:1-8). Они избегают идеологического отношения к имуществу, но при этом разумно распоряжаются деньгами (Лк 12:13-21; 16:1-31) и заранее подсчитывают цену ученичества (Лк 14:28-33). Нежелание соблюдать главные заповеди Бога приведет к утрате права главенствовать в Царстве, поскольку таким правом люди наделяются временно, а не окончательно (Лк 13:6-9, Мк 12:1-9 и пар., Лк 14:16-24).

2. *Аспекты будущего в Царстве, согласно притчам*. Практически все перечисленные выше действия имеют значения и для грядущего Дня Господнего, когда Царство осуществится во всей полноте. Тогда все люди, когда-либо жившие на земле,

подвергнутся суду, и критерием станет их реакция на личность и весть Иисуса. Те, кто строит на прочном фундаменте слов Христа, будут спасены; остальные погибнут (Мф 7:24-27 и пар.). Царство Божье, смутно различимое на ранних стадиях, теперь станет ясно видно миру как наиболее влиятельная сила, с которой всем придется считаться (Мк 4:1-34).

Те, кто принес достойные плоды покаяния, насладятся вечным общением с Богом, а все остальные будут страдать в вечной, мучительной разлуке с Ним (Мф 13:24-30, 47-50). В этот день прощение будет зависеть от того, умел ли человек при жизни прощать других (Мф 18:23-35). С богословской точки зрения, точнее будет сформулировать так: если мы действительно ощутили любящее милосердие Бога, мы не сможем не относиться так же к другим людям (Лк 7:41-43). Другим испытанием подлинного ученичества станет правильное использование денег (Лк 12:13-21; 16).

Среди народа Божьего не будет дифференциации, кому какая полагается награда (Мф 20:1-16), — спасение дается одной лишь благодатью (Лк 17:7-10). Вечная жизнь с Христом — это полнейшее совершенство, к которому ничего невозможно прибавить. С другой стороны, наказание неверующим варьируется по степени суровости, в зависимости от того, насколько им была известна Божья воля и насколько осозанным был их мятеж против нее (Лк 12:47-48). Исповедание веры или неверие в Бога сами по себе не засчитываются, если не проявляются на всем протяжении жизни человека. Главное — не первоначальная позиция человека, а итог его отношений с Богом (Мф 21:28-31, Лк 15). Конец может наступить раньше, чем кто-либо ожидает, а может задержаться или наступит врасплох, но, когда бы это ни произошло, на том и кончатся шансы покаяться (Мф 24:43 - 25:13). Тогда-то и будет наказана любая несправедливость (Лк 18:1-8) и все неверующие будут осуждены.

Разумеется, многие комментаторы стараются затушевать либо учение об аспектах Царства в настоящем, либо об аспектах, отнесенных в будущее. Но для этого приходится отрицать присутствие аллегории в притчах и аутентичность множества ключевых строк в этих контекстах. Если в главах с первой по седьмую нам удалось добиться сколько-нибудь последовательных выводов, то есть доказать аутентичность притчей в их нынешнем виде вместе с предлагаемым истолкованием, из этого с неизбежностью вытекает тематический синтез, подобный предложенному здесь.

Более радикальные скептики вообще отрицают наличие временной оси в Царстве. Вместо терминов «реализованная» (в настоящем), «осуществляемая» (в будущем) или «провозглашенная» (в настоящем и в будущем) эсхатология некоторые ученые сравнительно недавно ввели понятие «перманентная эсхатология». По словам Кроссана, Иисус не проповедовал конец *этого* мира, но:

**Проповедовал Бога как Того, кто потрясает мир, ЭТОТ или другой, до него или после. Когда Иисус запрещал обращать внимание на знамения и вычислять сроки, не знамения и не эти подсчеты Он осуждал, а саму концепцию конца света. Бог (в Царстве) — Единый, кто постоянно и неустанно обращает мысли человека к самой важной цели и тем самым освобождает мир от идолопоклонства, сохраняет его открытым и живым, именно благодаря этой неуверенности.**

Другими словами, учение Иисуса предлагает новую форму подлинно человеческого существования, а не описывает деяния Бога в данные конкретные моменты истории. Но чтобы отстоять эту точку зрения, придется отказаться от огромного количества данных, которые связывают учение Иисуса с апокалиптическими идеями иудаизма. К началу христианской эры все евреи бурно обсуждали проблемы конца света и прихода Мессии, и хотя разные группы приходили к разным выводам, сама напряженность этих дебатов превращает неисторическое, экзистенциальное истолкование притчей в заведомый анахронизм.

Нужно прояснить еще три момента, связанные с временной природой Царства, как она отражена в притчах. Во-первых, притчи о тайно растущем зерне, о горчичном семени, о закваске, о сеятеле, о пшенице и плевелах обычно именуют «притчами роста». Многие комментаторы высказывали мнение, что центральной задачей проповеди Иисуса о Царстве вообще и в этих притчах в особенности было описание постепенного, подчас скрытого, но неумолимого роста Царства — от невзрачного начала до кульминационного торжества. В ахилиастических и гюстхилиастических кругах эти притчи часто цитируются для доказательства того, что возраст Царства совпадает с возрастом Церкви или, по крайней мере, что речь идет о некоем золотом и славном веке христианства, предшествующем возвращению Господа<sup>21</sup>.

Однако лишь притчи о тайно растущем зерне (Мк 4:26-29) и о пшенице и плевелах (Мф 13:24-30) уделяют внимание самому процессу роста, а не только моментам посадки и сбора урожая. Однако как раз в этих двух притчах из всей группы «природных» притчей нет и намек на то, что растения достигнут какого-то определенного размера или уровня плодородия. Вероятно, это означает, что нам следует вовсе отказаться от рубрики «притчей роста» и основанных на ней истолкований.

Во-вторых, большинству притчей Иисуса присущи двусмысленные намеки на момент суда, который в них относится к будущему. Додд до такой степени выделял кульминационный характер служения Иисуса, что полагал, будто Судный День наступает для каждого человека, когда тот так или иначе реагирует на Иисуса. Традиционное христианство чаще ударяется в другую крайность и относит суд исключительно к моменту второго пришествия Христа.

Ср.: C. H. Dodd *Parables of the Kingdom*. London: Nisbet, 1935; New York: Scrib-

Возможно, нам следует принять обе крайности (как это со всей очевидностью происходит в Евангелии от Иоанна) и дополнить их еще одним соображением. Ранняя Церковь, естественно, интерпретировала разрыв между уходом и возвращением хозяина в различных притчах о хозяине и слугах (например, Лк 12:35-48 пар., 19:11-27, Мф 25:1-13) как указание на интервал между первым и вторым пришествием Христа, но для еврейской аудитории, внимавшей словам Иисуса, этот промежуток времени отсчитывался от той эпохи, несколькими столетиями ранее, когда ветхозаветные пророки начали предупреждать:

«Близок День Господень» (например, Соф 1:7; Иоил 1:15).

Последователи Иисуса не первыми столкнулись с этой проблемой: представитель Бога сулит скорый конец света, а поколения людей продолжают сменять друг друга на земле. Вдумчивые евреи веками бились над этим парадоксом и даже применяли для его разрешения тот же самый текст (Пс 89:5), который Петр (2 Петр 3:8-10) позднее использует, пытаясь объяснить «промедление» Бога. Вот почему кажется невероятным, чтобы первоначальная аудитория Иисуса сразу же соотнесла образы ухода и возвращения хозяина с уходом и возвращением самого Иисуса, и столь же очевидно, что эта ассоциация возникла у его последователей позднее, и этот разрыв эпох (так называемая отсрочка парусин) не был чем-то новым по сравнению с иудаистской концепцией. Вполне естественно, что Иисус предсказывал неизбежный конец мира и при этом готовил своих учеников к мысли, что им еще долгое время после его смерти предстоит жить в новой общине.

В-третьих, хотя «полное учение» Иисуса в притчах требует принять оба аспекта Царства, и настоящее, и будущее, в учении Иисуса о Царстве аспект настоящего заметно выделяется. Традиционная иудаистская мысль устремлялась в грядущее, к наступлению Царства, но никогда прежде не осмеливалась и помыслить, что Царство уже настало. Более того, большинство концепций Царства оставалось узко этноцентричным, националистическим, а подчас и откровенно милитаристским. Царство, в котором ритуальные пищевые запреты будут сняты и за один стол с праведниками воссядут ритуально нечистые «грешники» — такая идея никому и в голову не приходила. Такая концепция Царства ставила под сомнение все привычные представления: уклад общины, социальный строй, Моисеевы заповеди. Сомнительной оказывалась и фигура самого Иисуса.

## Царствие (царствование) или Царство

Если Царство Божье осуществлялось в служении Иисуса, то, очевидно, оно не являлось конкретной географической территорией, которую можно было бы обозначить на карте, как Иорданию или Аравию! Недавно Джордж Бьюкенен попытался отстоять гипотезу, будто Иисус исподволь готовил своих сторонников к восстанию против Рима с целью выкроить себе вполне реальную земную империю. Но с тем же успехом Бьюкенен постоянно принимает конкретные социо-экономические детали притчей за реалии, а не за «маркеры» духовного уровня значения и, не пытаясь привести никаких доводов против общепринятого истолкования, попросту порывает со всей традицией изучения Евангелий.

С другой стороны, как указывает Маршалл, Царство Божье «не просто осуществление суверенной власти Бога — это некая структура, создаваемая Богом, и состоит эта структура из людей»<sup>31</sup>. *Итак, мы должны понимать Царство Божье не только как динамическое осуществление его власти или правления, но и как структуру: Божью «общину», «общество», «дом» или семью»<sup>32</sup>*. Если мы не станем развивать заведомо ложную идею, будто Иисус не мог рассчитывать на общину учеников, которая продолжит его дело после распятия и воскресения, то станет ясно: «новое Божье общество» следует искать в той общине, которая со временем стала называться Церковью.

Но хотя динамическое правление Бога осуществляется в общине верующих христиан, Царство отнюдь не следует приравнивать к Церкви. Разумеется, многочисленные притчи, где изоб ражается жизнь слуг, соотносятся с нынешней жизнью народа Божьего в общине (Лк 12:35-38, 42-48, Мф 18:23-35; 25:14-30). Возможно, и образ растений, дружно растущих в поле, в природных притчах Мф 13 указывают на ту же реальность.

Но при истолковании притчи о пшенице и плевелах становится ясно, что Царство Божье подразумевает также суд над неверующими. Поле, где собирается урожай, — это мир (Мф 13:38), но его же именуют «Царством», откуда все неправедные будут исторгнуты на вечное осуждение (ст. 41).

Замечательная картина мессианского пира рисует окончательное воссоединение всего народа Божьего за одним столом — наиболее душевная форма общения в Древнем мире. Притчи о великом пире (Лк 14:16-24), о брачном пире (Мф 22:1-4) и о свадьбе, которую ожидают пять мудрых дев (Мф 25:1-13), изображают будущее торжество тех, кто проведет вечность с Богом в ситуации, которую едва ли можно отождествить с нынешним положением Церкви или с положением, которого Церковь могла бы достигнуть собственными усилиями, без вмешательства Бога и второго пришествия Христа.

В категориях научного богословия образный строй этих прит-чей поддерживает концепцию хилиастической эсхатологии, то есть Царство Божье на земле, включающее в себя его народ самых разных эпох (тысячелетнее Царство из Откр 20), не наступит вплоть до второго пришествия. В таком случае, Царство не приравнивается ни к правлению Бога в жизни современных христиан, ни к грядущему тысячелетнему Царству на земле: это его динамическая активность на всем протяжении истории, с особой

Главный поборник этой идеи — Джордж Лэдд, который как раз подробно ссылается на притчи. См.: George E. Ladd *The Gospel of the Kingdom*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 52-65; *The Future of the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974; London: SPCK, 1980, 218-242, и *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974; Guildford: Lutterworth, 1975, 91-104.

силой проявившаяся в служении Иисуса и далее присутствующая в Церкви, Им основанной, а затем достигающая кульминации в грядущем земном царствовании Христа.

Это кульминационное проявление Царства соединит всех, кто подлинно служил Богу в самые разные века человеческой

истории. Эти люди будут не только поклоняться Богу и испытывать вечное блаженство: они будут поклоняться Ему и испытывать блаженство в общении всех верующих. В той мере, в какой нынешней Церкви удастся установить глубинное духовное единство своих членов, она переживает реальность уже наступившего Царства и предвосхищает фядущую совершенную общину, к созиданию которой направлен весь ход мировой истории. В странах второго и третьего мира среди необеспеченных людей христианство порой проявляется в таких крепких союзах для совместного изучения Библии и богослужения, что жителям Запада в пору устыдиться. Все христиане должны стремиться к хрупкому равновесию между двумя устремлениями души: всецело сосредоточиться на Господе, Отце нашем, и всецело сосредоточиться на ближних — наших братьях.

828 КРЕЙГ БЛОМБЕРГ. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ

## Преображение индивидуума, или социальная реформа

Народ Божий облечен миссией свидетельствовать тем, кто находится вне Царства, и поддерживать общение с теми, кто в нем. Однако не утихают споры о сути и форме этого свидетельства. Должны ли христиане призывать неверующих к покаянию и внутреннему преобразению, которое следует за принятием веры? Или же понятие духовной свободы точнее сформулировано современным богословием освобождения, которое требует также ликвидировать социальное и экономическое неравенство и восстановить права различных эксплуатируемых и угнетаемых групп населения? Хотя и та, и другая крайность имеют своих сторонников, истина, вероятно, лежит где-то посередине. На основании притч мы можем отстаивать по меньшей мере четыре принципа.

*1. Царство Божье не осуществится вполне, пока люди не вступят в истинные отношения с ним, однако подлинное ученичество выходит за рамки индивидуального благочестия: оно стремится поразить зло во всех видах, в каких оно только проявляется, в мире, то есть индивидуальное, социальное и политическое зло.*

Притчи ярко иллюстрируют двойственную природу Царства. Молитва мытаря — классический образец покаяния («Боже, помилуй меня, грешного» — Лк 18:12), но фарисей в той же самой притче осужден за высокомерие по отношению ко всем, кого он считает «ниже» себя. Блудный сын также готов исповедать свои грехи, но отец принимает его с такой горячностью, что сын не успевает даже договорить до конца свое признание. Кульминация притчи сосредотачивается не на необходимости покаяния для очевидного грешника, а на обязанности «праведного»: не считать кого-либо заведомо ниже себя.

В притче о двух сыновьях Иисус ясно дает понять, что исполнение важнее обещания; исповедание веры бессмысленно без сопутствующих дел послушания (Мф 21:28-32). Большинство притчей шокируют первоначальную аудиторию именно потому, что настаивают на позитивном приятии отверженных Израиля. Бог становится на сторону бедных (Лк 16:19-31), вдовы (Лк 18:1-8), мытаря (Лк 18:9-14) и блудницы (Лк 7:41-43) против религиозной элиты, которая считает себя вправе пренебрегать этими категориями людей.

Более того, Иисус намекает на последующее приятие язычников в Царство Божье (Мф 21:43, Мк 4:32, Мф 13:37). Он делает героями своих притчей представителей низших и презираемых слоев общества — женщин, пастухов (Лк 15:1-10). В притче о добром самарянине Он не только выводит в качестве положительного героя наиболее ненавистного евреям человека, но и предлагает образец всеохватывающего сострадания к физическим потребностям человека, без которого немислима полномасштабная картина Царства. Маршалл приходит к выводу, что учение о Царстве начинается с личного преобразования, но с необходимостью приводит к социальным действиям. «Таким образом (Царство) становится символом надежды для всех, подавляемых обществом».

Какого рода поддержку должен народ Божий оказывать социально обездоленным?

*2. С другой стороны, в притчах Иисуса, да и вообще в его учении, мы не находим никаких призывов к насильственным, революционным действиям, которые в лучшем случае приводят к замене одного зла другим.* Иисус недвусмысленно отвергает «путь зелотов», а вместо этого велит своим последователям молиться, чтобы Господь исправил несправедливость (Лк 18:1-8). Отмщение принадлежит Господу, и попытка взять его в свои руки означает покушение на власть Бога. Вновь и вновь притчи подчеркивают, что окончательное исправление неправды мира сего не наступит до Судного дня.

Вступление к притче о богатом глупце («Кто поставил Меня судить или делить вас?» — Лк 12:14) предполагает, что даже сам Иисус отказывался вмешиваться в мирские распри о власти и богатстве.

*3. Но опять же, настойчивая вдова продолжает взывать к корыстному судье с упорством, которое вынуждает его, наконец, проявить справедливость. Поскольку все земные власти - от Бога (Рим 13:1), народ Божий вправе использовать любые ненасильственные средства (лишь бы, не вступать в какой-либо греховный компромисс) и с их помощью исправлять общественные пороки.*

Собственное служение Иисуса представляет тот образец по мощи и поддержки нуждающимся, которому должны подражать все христиане. Однако Иисус не только оказывал индивидуальную помощь по мере необходимости, — Он пророчески обличал грехи могущественных людей своего времени. Христианин обязан и сегодня с такой же откровенностью заступаться за угнетен-

ных и отверженных, требуя от властей мира сего более ответственного и сострадательного поведения. Народ Божий не может рассчитывать, что образ жизни Царства распространится за пределами общины почитающих Господа, но они могут представить этот образец для других и способствовать созданию таких обществ и проведению такой политики, которая отражала бы попечение Бога о социальной справедливости.

Чоан-Сенг Сонг четко и выразительно решает эту проблему с позиции страдающих христиан Азии. Обсуждая притчу о виноградарях (Мф 20:1-16), Сонг поясняет, что Царство Божье — «это сила, которая творит добро, проявляет милосердие и воплощает любовь». Поскольку бедные люди испытывают больше неудовлетворенных потребностей, им отводится особое место в Царстве:

Бог стоит на их стороне, признает их своими, защищает их права. Словом и делом Он показывает, что главное в его служении — превратить власть, угнетающую и эксплуатирующую бедняков и бессильных, во власть, которая будет защищать их и о них заботиться. Здесь Иисус неизбежно вступает в конфликт с институтами и структурами политической мирской власти<sup>411</sup>.

С такой же позиции раздается голос из Африки: «Режим (то есть Царство), которое описывает Иисус, существует не эфемерно в облаках, но принимает форму жизни и общества, которое строится здесь и сейчас на основах свободы, справедливости и братства». Этот «режим» не сводится к Церкви. «Итак, Царство Божье реально присутствует среди нас всюду, где люди позволяют Духу Божьему руководить своей жизнью и где миротворцы и алчущие, и жаждущие правды трудятся во имя Господне<sup>46</sup>.

4. Вероятно, наиболее неожиданный урок, который мы извлекаем из притчей, задавшись вопросом о роде социальной справедливости, во имя которой должны бороться христиане, — это открытие, что Бог чрезвычайно интересуется проблемами экономического неравенства. Хотя богатый глупец и богач, отказывавший в помощи Лазарю, осуждены не за свое богатство как таковое, очевидно, что отказ поделиться излишками с другими людьми наиболее откровенно демонстрирует отсутствие истинных отношений с Богом (Лк 12:16-21; 16:19-31).

И напротив, несправедливый управитель удостоился похвалы за ловкое распоряжение деньгами, поскольку сумел помочь другим (а заодно и самому себе!), хотя бы и на материальном уровне (Лк 16:8). Похвалив этого управителя, Иисус высказывает сожаление о том, что его последователи не обнаруживают такой же мудрости, используя свое имущество на дела милосердия и духовного поиска (ст. 9). Если они не научатся распоряжаться деньгами, вряд ли сумеют распорядиться и сокровищами духовными (ст. 10-12)! И наконец: деньги — главный соперник Бога в борьбе за души людей (ст. 13).

Из этих текстов нельзя вывести последовательную экономическую систему. Скажем, доверив своим слугам различные суммы, хозяин затем хвалит их за удачное капиталовложение (Мф 25:14-30, ср. Лк 19:11-27), хотя обсуждавшиеся выше тексты предполагают, что правильнее всего попросту раздать все имущество или часть его. Однако заблуждаются и те, кто находит в Евангелиях проповедь капитализма, и те, кто превращает Христа в провозвестника

**Bakole wa Uunga** *Paths of Liberation: A Third World Spirituality*. Maryknoll: Orbis, 1984, 80-81.

социализма<sup>47</sup>. Иисус вовсе не подвергает сомнению трудовую этику обступивших его крестьян и не говорит, что они слишком мало места оставляют в своих расчетах суверенной власти Бога<sup>48</sup>. Христиане могут жить праведно при любой экономической системе, но только с тем условием, что свои личные ресурсы они будут использовать согласно Писанию.

Облегчение материальной нужды и физических страданий — ключевой аспект Царства Божьего, но к этому его правление не сводится. Эндрю Керк хорошо формулирует систему ценностей Царства:

Царство воплощает Божий замысел создать для людей новую жизнь, сделав возможными новый вид человеческого общества, новые семьи и группы людей. В нем сочетается возможность личных отношений с Иисусом и ответственность человека за то, чтобы разумно управлять природой в целом; ожидание глубоких перемен здесь и сейчас; реалистичное осознание того сопротивления, на которое наталкиваются Божьи замыслы; сотворение новых человеческих отношений и окончательное освобождение Богом всей природы от греха и тления<sup>411</sup>.

<sup>17</sup> Можно сопоставить, например, Ronald H. Nash *Poverty and Wealth*. Westchester, III.: Crossway, 1986. и Brian Griffiths *The Creation of Wealth*. London: Hodder & Stoughton; Downers Grove: IVP, 1984, с Jose Miranda *Marx and the Bible*. Maryknoll: Orbis, 1974; London: SCM, 1977, и Jacques Ellul *Money and Power*. Downers Grove: IVP, 1984.

<sup>48</sup> Против: Douglas E. Oakman *Jesus and the Economic Questions of His Day*. Lewis-Don, N. Y., and Queenston, Ont.: Edwin Mellen, 1986. Самое сбалансированное исследование притчей Иисуса на предмет экономических теорий мы находим в David Secombe *Possessions and the Poor in Luke-Acts*. Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1982.

<sup>411</sup> Andrew Kirk *A New World Coming*. London: Marshall, Morgan & Scott [= *The Good News of the Kingdom Coming*. Downers Grove: IVP], 1983, 47. Cp.: John Gladwin *God's People in God's World*. Leicester: IVP, 1979; Downers Grove: IVP, 1980, 132.

<sup>111</sup> R. T. France *The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues*, в *Biblical Interpretation and the Church*, ed. D. A. Carson. Exeter: Paternoster, 1984; Nashville: Thomas Nelson, 1985, 30-44.

Итак, сегодня борьба за Царство включает устранение социальной несправедливости — аспект, о котором христиане часто забывают. Вместе с тем, установление Царства отнюдь не сводится к такого рода социальной программе, как предполагают некоторые лозунги<sup>50</sup>.

## Царство и Израиль

Соотношения между Царством и Церковью в притчах Иисуса предполагают прехилиазм, но в глазах многих людей прехилиазм приравнивается к диспенсационализму, хотя исторический или классический прехилиазм мог бы похвастаться гораздо большей древностью, чем это учение. Одна из ключевых гипотез диспенсационализма заключается в том, что Израиль как *народ* отверг предложенное Иисусом Царство, и только тогда Иисус начал учить о Церкви, зачастую прибегая к притчам, которые приоткрывали «тайну» (век Церкви), до тех пор остававшуюся совершенно скрытой.

По мнению диспенсационалистов, наиболее явно такую последовательность обнаруживает Евангелие от Матфея: Израиль решительно отвергает Царство к концу главы 12, а в главе 13 Иисус начинает говорить о тайне Царства притчами. *Разумеется, Матфей отражает все нарастающую враждебность еврейских властей по отношению к Божьей весте, по тщательное исследование проповеди Иисуса опровергает большинство наблюдений традиционного диспенсационализма.*

Во-первых, вплоть до ареста и казни Иисуса мы не находим ни единого текста, где было бы сказано, что народ Израия в целом (или хотя бы его вожди неким официальным актом, от лица всего народа) отвергает учение Христа. Мф 11-12 приводит резкие слова отдельных людей и групп евреев, которым Иисус отвечает с не меньшей суровостью. В то же время многие евреи следовали за Христом, в том числе и на последнем этапе его служения (торжественный въезд в Иерусалим, Мф 21:1-11).

Даже собственное добавление Матфея к притче о злых виноградарях, где Иисус предупреждает: «Царство Божье отнимется у вас и будет отдано еѠвеі («народу»), приносящему плоды его» (Мф 21:43), — обращено специально к первосвященникам и фарисеям (ср. ст. 23 и 45). Вызывающий споры термин еѠвЕі (он переводится «язычники», если стоит во множественном числе, но не в единственном, как здесь) не следует понимать политически или географически, ведь люди, которым Иисус передоверяет Царство, не составляют геополитического единства.

Поскольку виноградник — привычная метафора Израия, «злых виноградарей» можно и нужно понимать ограничено, как вождей Израия, а притча не уточняет, будут ли новые арендаторы набраны из числа евреев или язычников. Однако в ту пору, когда составлялись Евангелия, обе возможности были открыты, а потому в глазах евангелистов переход виноградника к арендаторам любого еѠвеі означает, что после смерти Сына Божьего «истинный Израиль» отождествляется с совокупностью христиан.

Исследование других притчей не приводит нас к иным выводам. Гости, отказавшиеся от приглашения на пир или на свадьбу, — это отдельные евреи, отвергшие Иисуса. Новые гости, занявшие их место, как и работники одиннадцатого часа, не обязательно должны (хотя и *могут*) означать язычников, — это вполне могут быть евреи, услышавшие призыв. Бесплодная смоковница (Лк 13:6-9) может означать народ Израия или его вождей, но даже если принять первое значение, предсказанная здесь гибель (в свете ст. 1-5) скорее означает подавление восстания против римлян в 70 году н. э., нежели суд Божий над государством Израиль в какой-либо момент, начиная с земной жизни Христа и далее.

В притче о детях на площади оплакивается позиция «рода сего» (Мф 1:16), но вряд ли Иисус осуждает заодно и своих учеников-евреев. Несколькими стихами далее он уточняет, что разграничение проводится между мудрыми века сего и смиренными духом (11:25). Притча о двух сыновьях (Мф 21:28-32) представляет наилучшее опровержение мнения, будто Господь осуждал народ в целом, за исключением лишь немногих евреев, принявших Иисуса как Мессию: и принимающие, и отвергающие оказываются двумя группами евреев (еврейские вожди — мытари и блудницы). Считать первую группу символом народа в целом, а вторую — группой индивидуумов значит уничтожить тщательно выстроенную симметрию рассказа.

Кроме того, диспенсационалисты переоценивают разрыв между Мф 12 и 13. Иисус не впервые начинает говорить притчами в Мф 13 (ср. Мф 7:24-27 и пар.; 11:16-19 и пар.), и нельзя утверждать, будто лишь позднейшие притчи посвящены Царству или Церкви, или что здесь Он както различает Царство Небесное и Царство Божье. Рассказ о мудром и глупом строителях, примыкающий к Нагорной проповеди, обращен конкретно к ученикам (5:1), и здесь речь идет о том здании, которое они возводят на основании его учения.

Иисус прибегает к притчам и для того, чтобы наставить учеников о Царстве, и для того, чтобы скрыть истину от посторонних. За пределами главы 13 Иисус почти нигде у Матфея не обращается к своим оппонентам с притчами, а потому утверждение, будто с этой главы начинается существенный сдвиг в форме проповеди или ее стратегии, оказывается несостоятельным. Мы попросту не располагаем достаточным материалом для сопоставления. Новый элемент, который в Мф 13 выделяется как «тайна», — это не установление Церкви и не отсрочка Царства, но фактприсутствия Царства Божьего в настоящем, однако присутствие еще не полномочное. Даже некоторые религиозные вожди евреев (Иосиф Аримафейский и Никодим) позитивно откликаются на призыв Христа как до этой прокламации, так и после.

Далее, сами диспенсационалисты расходятся в мнениях относительно того, в какой момент Царство окончательно отнимается у Израия (если не в конце Мф 12, как насчет Деян 2 или 13, или 18, или 28?), то есть ни один из этих текстов не может служить четкой границей эпохи, после которой Царство передается иным народам.

Как ни странно, нынче диспенсационалисты имеют больший, чем другие христиане, успех в отношениях с евреями, поскольку часть их эсхатологии составляет восстановление Израия как политического государства. При этом многие не замечают, что их интерпретация событий I века отличается куда более резкой антисемитской направленностью, нежели

основная христианская традиция, ведь диспенсационалисты утверждают, что Бог осудил народ в целом, а не каждого человека в соответствии с его реакцией на Иисуса. Впрочем, сегодня любые христианские деноминации подвергаются с разных сторон обвинениям в антисемитизме.

*Та (форма проповеди Царства, которую мы находим, в притчах, позволяет нам видеть в Иисусе пророка не более (но и не менее) радикального, чем его ветхозаветные предшественники, когда речь заходит об осуждении вождей Израиля*"<sup>7</sup>. Более радикальная весть прозвучит лишь тогда, когда мы обратимся к последнему вопросу, намеченному в этой главе: что говорят притчи о личности самого Иисуса, о его понимании своей миссии?

## ХРИСТОЛОГИЯ

<sup>7</sup> Большинство еврейских исследований Иисуса почти не затрагивают притчи. Чаще всего отмечается особое понимание благодати и необычные примеры ее. Некоторые считают это реакцией на Закон, другие — проявлением многообразия в иудаизме I века. См. Donald A. Hagner *Tbl Jewish Reclamation of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 106-108, а о Царстве в целом - 133-170.

В отличие от исследований учения о Царстве, из которых ни одно не обходится без рассмотрения притчей, христология строится совершенно иначе. Огромное количество работ, посвященных изучению личности и дел Христа, совершенно не упоминает притчи. По-видимому с точки зрения многих ученых, притчи ничего не добавляют к нашему пониманию того, кем был Иисус или кем Он себя считал. В ряде исследований эта предпосылка формулируется открыто. Густав Аулен говорит от лица авторитетной группы современных комментаторов, заявляя, что Иисус в лучшем случае верил, что через Него Бог осуществляет свое дело:

Когда Иисус в притчах отстаивает *свои* поступки, Он, как мы уже указывали, говорит о том, как действует *Бог*. Из этого не следует, будто Иисус подставляет себя на место Бога, но Он, несомненно, считает себя избранным орудием нового Божьего порядка.

В таком случае мы должны были бы увидеть в притчах великого учителя или пророка, пусть даже величайшего в истории Израиля, но все же просто-напросто верующего иудея, позволяющего Духу действовать в Нем и использовать Его, как угодно Богу.

Однако на всем протяжении христианской традиции лишь немногие комментаторы разделяли такую позицию. Огромное большинство с первых же веков находило в множестве образов притчей глубочайшее христологическое учение. Даже сегодня кое-кто из комментаторов видит в некоторых персонажах притчей портреты самого Иисуса. Хотя существенно громче раздаются голоса, отвергающие подобное отождествление, эти ученые тоже находят в притчах по крайней мере имплицитную христо-логию. В последнем разделе этой главы мы опишем и оценим три различные позиции, к которым можно свести все разнообразие интерпретаций, от мнения, будто в притчах можно найти разве что смутный намек на мессианство, до убеждения, что Иисус открыто провозглашает себя здесь Мессией. Сначала мы рассмотрим два противоположных конца этого спектра, а потом — более умеренную середину.

## Эксплицитная христология?

*Докритическая экзегеза не только постоянно истолковывала притчи как аjiiezojти, но и безусловно принимала основных персонажей различных историй за символы самого МисyсdP\**. К числу наиболее общепринятых отождествлений относятся приравнивания Иисуса к доброму самарянину, к пастуху, ищущему заблудшую овцу, к сеятелю и к жениху в притче о десяти девах. Некоторые комментаторы видели такого рода намек и в сокровище, спрятанном в поле<sup>11</sup>, и в ценной жемчужине<sup>11</sup>, и в каком-либо из безымянных рыбаков, перебирающих попавшую в сеть рыбу<sup>62</sup>, и в устроителе пира<sup>14</sup>. Последние примеры наглядно показывают, как набожность берет верх над трезвой экзегезой.

Сокровище и жемчужина, естественно, означают Царство, но хотя для христиан средоточие Царства — Иисус, Царство не сводится к Нему. Мф 13:49 однозначно называет рыбаков, сортирующих улов, ангелами. Поскольку брачный пир у Матфея строится по образцу пира, описанного Лукой, несмотря на существенные различия в этих двух текстах, отнесенных к разным ситуациям в служении Христа, устроителем пира в обоих случаях должен быть Господь. Если Христос вообще представлен в этих притчах, то образом сына — персонажем, который лишь бегло упомянут в Мф 22:1 и вовсе отсутствует у Луки.

<sup>54</sup> О самом раннем (доникейском) периоде истолкования притчей см. особ.: Maurice F. Wiles *Early Exegesis of the Parables*. SFT 11, 1958, 287-301. Защиту этой древней христологии см.: Leslie W. Barnard *To Allegorize or not to Allegorize*? ST 36, 1982, 1-10.

<sup>111</sup> Ириней *Против язычников* IV, xxvi, 1.

<sup>112</sup> Климент Александрийский *Пикет*, фрагм. V

<sup>113</sup> Ориген *Комментарий к Матфею* X, 11-12.

Августин *Проповеди по тексту Нового Завета* 62.

<sup>114</sup> Так, соответственно. Birger Gerhardsson *The Good Samaritan — The Good Shep* Лере/? Lund: Gleerup, 1958; Jacques Dupont *Ea parabole de la brebis perdue*. Greg49, 1968. 265-287; Rudolf Schnackenburg *God's Rule and Kingdom*. New York: Herder & Herder, 1963, 151; Fred L. Fisher *Jesus and His Teachings*.

Nashville: Broadman, 1972, 89.

Давние уподобления Иисуса самарянину, пастуху, сеятелю или жениху все еще мелькают порой в ученых текстах<sup>64</sup>. Последние три отождествления возникают естественно, поскольку Иисус приравнивается к центральной фигуре притчи. Но согласно тем методам интерпретации, которые мы наметили в этой работе, эти ключевые фигуры должны в первую очередь символизировать Бога, а не Иисуса. Если тут и имеется христология, то отнюдь не эксплицитная. Что касается самарянина, он не является авторитетной фигурой, хотя и оказывает помощь раненому, подобно тому, как Иисус часто проявляет сострадание и исцеляет больных. Но если принимать самарянина за Христа, уничтожается главная задача притчи — переформулировать понятие «ближний» так, чтобы включить в него даже ненавистного врага. Вряд ли комментаторам имеет смысл идти таким путем.

Другие современные комментаторы предлагали иные аллегорические отождествления. Иисуса находили даже в столь неожиданных образах, как строитель башни и воинственный царь, человек, нашедший сокровище или жемчужину, и даже в образах блудного сына и путника, замертво брошенного в канаву!<sup>65</sup> В первых двух парах притчей подобное соотношение еще можно понять: Иисус учел цену своего служения, прежде чем приступить к миссии искупления, и готов был пожертвовать всем ради спасения людей. Но контексты этих притчей предполагают скорее, что Иисус показывает *ученикам, что* им придется принести в жертву и *ради чего* они должны будут принести жертву, следуя за Ним.

Знаменитая теория Карла Барта, приравнивавшего Иисуса к блудному сыну, компенсирует часто отмечавшийся недостаток образов искупления в притчах. Но вряд ли можно ожидать, чтобы в какой-либо ограниченной группе высказываний Иисуса были отражены все богословские темы, да и рассуждения Барта о человеческой природе опираются на весьма сомнительную предпосылку о причастности Христа греху<sup>66</sup>. А с человеком, брошенным

<sup>64</sup> См., соответственно: J. D. M. Derrett *Nisi Dominus Aedificaverit Dornum: Towers and Wars (Lk XIV 28-32)*. *NovT* 19, 1977, 249-258; Jeffrey A. Gibbs *Parables of Atonement and Assurance: Matthew 13:44-46*. *CTQbX*, 1987, 19-43; Karl Barth *Christian Dogmatics*, vol. 4.2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1958, 21-25; Hermann Binder *Das Gleichnis vom Irrenden Samariter*. *TZ* 15, 1959, 176-194.

<sup>65</sup> Dale Moody *The Word of Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 419, заявляет: «Карл Барт обнаружил у Иисуса "падшую человеческую природу", и именно это, дескать, имел в виду Павел, когда говорил, что Сын Человеческий явился в подобии человеческой плоти. Д. М. Бейли нельзя упрекнуть в излишней суровости за то, он приравнивает эту гипотезу к ереси адопционизма». Сам Мууди уверен, что «безгреховная человеческая природа Иисуса и делает Его единственным истинным человеком из всех, когда-либо живших на земле».

в канаву, Иисуса роднит только то обстоятельство, что Он был отвергнут еврейской элитой и принят «сомнительными» людьми. Однако ученикам не пришлось спасать или поддерживать Иисуса, так что сходство исчерпывается слишком быстро и остается неубедительным. Словом, не стоит исходить из предположения, будто все персонажи и объекты в притчах Иисуса изображают исключительно Его самого. Как мы уже не раз указывали, прежде всего эти образы указывают на Бога, народ Божий и врагов Бога.

## Имплицитная косвенно выраженная христология?

Достаточно авторитетное меньшинство ученых согласно в том, что было бы неправильно отождествлять тот или иной персонаж притчи с Иисусом, но полагает, однако, что Иисус имплицитно и более общо притождествляет в образах притчи свою личность и миссию. При этом для самих исследователей суть этой миссии и личности остается неясной, поскольку Иисус лишь намекает на них. Один из них, к примеру, видит в притчах «выражение самопонимания Иисуса», согласно которому «спасительные отношения», к которым призывает его учение, это и есть «отношения с Ним»<sup>67</sup>. И далее: Иисус — «единственный, осуществляющий Царство... своим словом и делом»<sup>68</sup>, его мессианская природа заключается не в каких-либо титулах или открытых притязаниях, а в «непосредственности его исторического явления»<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Edward Schillebeeckx *Jesus: An Experiment in Christology*. London: Collins; New York: Seabury, 1979, 170-171.

<sup>68</sup> Michael L. Cook *The Jesus of Faith: A Study in Christology*. New York: Paulist, 1981, 47.

<sup>69</sup> Bornkamm *Jesus*, 178.

Работы этих авторов в целом ясно дают понять, что, по их мнению, Иисус не имел столь полного представления о своей мессианской природе, какое приписывало Ему позднейшее христианство, но при этом они уверены, что Иисус представлял из себя нечто большее, чем еще один великий религиозный наставник. Тем не менее весьма затруднительно бывает разобраться, каким же именно — между этими двумя крайностями — они представляют себе Иисуса.

Сторонники имплицитной и косвенно выраженной христологии выработали, однако, три общих положения. Во-первых, они обращают внимание на дерзновенность, с какой Иисус отстаивает свои шокирующие поступки, ссылаясь на пример Бога. Классический образец такого рода поведения мы находим в притчах Лк 15. Иисуса критиковали за общение с мытарами и грешниками, и Он в ответ поведал три притчи о том, как Бог неустанно ищет и спасает погибающих. Эдуард Швейцер восклицает:



Разве в этой притче присутствует Иисус? Разумеется, нет, — и все же, ту радость, какую призывает нас разделить эта притча, возможно обрести лишь там, где Иисус сообщает людям присутствие Бога...

Распявшие Его видели в этих притчах богохульство, ведь Он приписывал нечестивые поступки Богу. Эти люди понимали Иисуса лучше, чем те, кто видел в его притчах лишь простую, доступную для всех весть об отеческом попечении Бога, явившуюся-де на смену учению о Господе гнева".

Подобные мысли возникают и при анализе притчей о двух должниках (Лк 7:41-43), о детях на площади (Лк 7:31-35 и пар.), о злых виноградарях (Мк 12:1-9 и пар.). В последнем контексте в особенности становится очевидно, что притчи Иисуса не просто иллюстрируют духовные истины, но и содержат нападки на оппонентов, не желающих признать то воплощенное спасение, которое несут личность и служение Иисуса («И старались схватить Его, но побоялись народа, ибо поняли, что о них сказал притчу» — Мк 12:12).

<sup>74</sup> Eduard Schweizer *Jesus*. London: SCM; Richmond: John Knox, 1971, 28-29.

*Во-вторых, сами притчи вызывают разделение в аудитории Иисуса.* Одних они привлекают, других отталкивают. Воспользовавшись терминологией новой герменевтики, можно сказать, что притчи создают «языковое событие», которое вызывает ту самую ситуацию, которая в них описана, — прорыв Царства на земле, — и тем самым даруют одним спасение, а другим — осуждение.

Мартин Петцольд в подробном исследовании притчей и христианской доктрины продемонстрировал, как из одной притчи в другую повторяется двойной урок — отношения Бога с людьми и людей с Богом. С точки зрения Петцольда, притчи Иисуса — это лингвистический «посредник» между божественным уровнем и смертным, причем они обладают уникальной способностью актуализировать и производить то самое преобразование, которого, как открывается в этих притчах, Господь как раз и требует от каждого человека. Бизли-Мюррей формулирует это более обще: «Миссия проповедующего Царство и несущего людям его благодать — это и есть миссия Бога, проявляющего суверенную благодать по отношению к людям». Иисус не только обладает дерзновением, чтобы оправдывать свои поступки ссылкой на аналогичные деяния Бога, — Он также притязает быть единственным провозвестником Царства, Тем, Кто своей речью и делами кладет начало Царству Божьему на земле.

*В-третьих, в притчах Иисуса встречаются уникальные высказывания о самом себе.* Оправдывая с помощью притчи общение с ритуально нечистыми сотрапезниками, Иисус имплицитно ставит себя над Моисеевыми пищевыми запретами точно так же, как в более эксплицитных дебатах с фарисеями по поводу ритуальной чистоты (ср. особ. Мк 7:1-23 и пар., особ. ст. 19б). Но кто вправе отменить закон Божий, если не сам Бог? И опять же, объявив прощение грехов женщине с дурной репутацией (Лк 7:36-50) и мытарю преимущественно перед фарисеем (18:9-14), Иисус имплицитно притязает на прерогативу, принадлежащую исключительно Богу. В споре, возникшем в связи с исцелением паралитика (Мк 2:1-2), Иисус сам задает вопрос: кто, кроме Бога, вправе прощать грехи?

Beasley-Murray *Jesus*, 129. Ср.: A. Ambrozic *The Hidden Kingdom*. Washington,

Ройс Грюнлер подробно исследует такого рода примеры, ограничив, правда, свой материал только теми высказываниями и притчами, которые Норман Перрин включил в свое довольно-таки минималистское «ядро» евангельской традиции. В некоторых случаях Грюнлер заходит, пожалуй, чересчур далеко, но тем не менее представляет достаточно надежные доказательства в пользу своего вывода: «В целом эти намеки складываются в единую картину, и мы видим, что Иисус сознавал свой божественный авторитет, когда притязал на право прощать грехи и приглашать грешников и отверженных на мессианский пир». Также и Леонард Гоппельт отмечает в связи с Лк 15: «Когда Иисус общается с грешниками — за совместной трапезой, исцеляя больных, призывая их сделаться учениками, — всякий раз это есть акт Божьего прощения, даже если в тексте об этом не сказано напрямую»<sup>75</sup>.

## Имплицитная непосредственно выраженная христология

Вероятно, наилучший подход к христологии притчей формулирует та группа ученых, которая принимает имплицитную христологию, описанную выше, но не останавливается на этом. *Не отрицая присутствие Бога Отца за всеми ключевыми фигурами притчей Иисуса, мы вполне можем утверждать, что Иисус часто добивался того, чтобы аудитория в том или ином смысле отождествила Его с Отцом.* То есть основной набор метафор описывает в первую очередь Бога, но эти образы используются в притчах так, чтобы вторичное их значение применялось к Иисусу.

<sup>75</sup> Leonhard Goppelt *Theology of the New Testament*, vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans;

London: SPCK, 1981, 131.

В отличие от теории *эксплицитной* христологии, этот подход не видит в различных персонажах притчей символы

исключительно — или главным образом — Иисуса, но, выходя за пределы обсуждавшейся выше теории имплицитной христологии, этот метод признает, что Иисус рассчитывал на прямое (просится на язык: «аллегорическое»<sup>71)</sup> применение некоторых образов к себе на уровне значений второго порядка.

Вероятно, лучшее изложение этой теории «имплицитной непосредственно (здесь и далее выделено мною. — К. Б.) выраженной христологии» приводится в малоизвестной статье Филипа Пейна. Поскольку Пейн использовал термин «христология» в более узком значении — определение Иисуса как Христа или Мессии, — а не в более широком и общепринятом, когда христология включает *любое* знание о личности Иисуса, он предпочитает говорить о «имплицитных притязаниях Иисуса на божественность в притчах».

Пейн рассматривает десять часто встречающихся в притчах образов, которые в Ветхом Завете традиционно применяются к Богу. Сюда относятся образы сеятеля, начальника на сборе урожая, скалы, пастуха, жениха, отца, дателя прощения, владельца виноградника, Господа и Царя. В некоторых случаях эти образы не предполагают иного представления о Христе, отличающегося от приведенной выше концепции Аулена: Иисус действовал как представитель Бога. Признавая это, Пейн, однако, подчеркивает, что в целом эти образы вызывают представление о фигуре гораздо более значимой, нежели прежние пророки и представители Бога.

<sup>71</sup> Как у E. J. Tmsley *Parables and the Self-Awareness of Jesus. Ch(4). 1971, 18-26.*

Никогда пророки не применяли к себе символы, относящиеся к Богу, с такой последовательностью, с какой это делает Иисус, и никто из них ни разу не пытался утверждать, будто совершает именно то, что, по Писаниям, делает сам Бог. Однако в притчах Иисус прощает грехи, кладет начало Царству, сеет Слово в сердцах людей, милосердно принимает в присутствие Бога недостойных грешников, ищет и находит заблудших овец, предвидит Страшный суд и отделяет тех, кто войдет в Царство, от тех, кому туда путь заказан. Наконец, многие образы в притчах Иисуса сосредоточены не на том, что Он делает, а на том, кто Он есть: жених, пастырь добрый, вернувшийся царь, хозяин виноградника, поступающий со своим добром, как ему вздумается, господин, имеющий власть награждать верных и наказывать лукавых. Пейн завершает свои рассуждения так: «Сам факт, что Иисус столь часто применял к себе образы и символы, предназначенные для Бога, подтверждает теорию, что Он считал себя, по крайней мере, в каком-то смысле, Богом».

Дж. Рэмси Майкле также видит Иисуса в различных персонажах притчей. Он признает, что христологическое истолкование притчей обычно соотносится с позднейшим этапом христианской мысли, но берется доказать обратное — что Иисус изначально отождествлял себя с определенными персонажами своих притчей и рассказывал притчи именно для того, чтобы побудить слушателей к таким же ассоциациям. К числу примеров относятся добрый пастырь, женщина, ищущая монету, сеятель, жнец, отделяющий плевелы от пшеницы, владелец виноградника и жених.

Но Майкле заходит еще дальше и высказывает предположение, что в некоторых притчах Иисус мог отождествлять себя с второстепенными персонажами. Очевидно, в притчах о брачном пире и о великом пире, о злых виноградарях, о хозяине и воре если Иисус и отождествляется с кем-либо из персонажей, то с сыном, слугой или вором, а не с фигурой хозяина. Можно ли сделать из этого более общий вывод и в других случаях также искать Иисуса в образах подчиненных?

Одна из центральных идей проповеди Иисуса — Он пришел, чтобы послужить, а не чтобы Ему служили (Мк 10:25 и пар.). Майкле предполагает, что Иисус мог отождествляться поочередно с различными персонажами той или иной притчи. Например, в притче о пшенице и плевелах Он вполне мог изначально отождествлять себя со слугами, которые спрашивали хозяина, как поступить с урожаем, а ближе к концу «Сын Человеческий» — тот, кто сеет доброе семя (Мф 13:37).

Или взять притчу о блудном сыне: Христос «может разделить горе ожидающего отца, только если сперва поставит себя на место обиженного старшего сына»<sup>81</sup>. И опять же, подобно слугам, которые отважились вложить деньги своего господина в притчах о талантах и о минах, Иисус знал, что Его миссия требует «рисковать всем ради погибающих овец Израиля, ради мытарей и блудниц, к которым Он был послан». Местами Майкле заходит слишком далеко, но в целом его версия позволяет разглядеть весьма существенную истину: если притчи имплицитно указывают на божественность Иисуса, то столь же полно они обрисовывают и Его человеческую природу.

Дополнительные детали также помогают понять, что притчи сосредоточены не столько на Боге, сколько на той невероятной власти, на которую притязает Иисус. В притче о двух строителях критерием для приговора становится, применяют ли люди «эти слова Мои» (Мф 7:24). Ветхозаветный пророк мог бы выразиться точно так же, но было бы ясно, что говорит он не от своего имени, а от имени Господа. Высказывание Иисуса устанавливает непосредственную связь между Ним и Богом.

Как же и суд, обещанный в завершении притчи о детях на рыночной площади, будет основан на реакции людей на Иисуса — Сына Человеческого (Мф 11:19). Сын Человеческий в притче о пшенице и плевелах — не обычный человек, а тот, кто имеет власть над ангелами и посылает их судить людей (Мф 13:37). Заключение притчи о несправедном суде показывает, как роль судьи исполняет сам Сын Человеческий (Лк 18:8).

Если сеятель в одноименной притче — естественный образ Иисуса (по крайней мере, во втором значении), то столь же естественный образ — земледelec, посеявший втайне растущее зерно, и тот, кто посеял семя горчицы, и женщина, заквасившая тесто<sup>81</sup>. Притча о работниках в винограднике, — по крайней мере, в нынешнем ее виде, — это прямой ответ ученикам Иисуса, спросившим, какая награда им причитается за то, что они следуют за Ним (Мф 19:27). Притчи о воюющем царе и о строителе башни также показывают цену не просто принадлежности к семье Божьей, но ученичества (Лк 14:33).

Разумеется, большинство этих истолкований можно отнести на счет позднейшей евангельской традиции, но в первой части книги я уже доказывал, что подобные «переадресации» не имеют под собой почвы. Даже если следовать строжайшему методу анализа традиций и признавать аутентичным лишь тот материал, который по происхождению явно древнее Марка и по стилю предполагает семитский оригинал, все равно мы находим сильные доводы в пользу христологической интерпретации притчей уже на самых ранних этапах традиции<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Dahl *Parables of Growth*, 162, 166.

<sup>14</sup> Hubert Frankemölle *Hai Jesus sich selbst verkündet; Christologische Implikationen in den vormatkinischen Parabeln Bibel und Leben* 13, 1972, 184-207.

<sup>84</sup> Ср.: Payne *Jesus' Implied Claim*, 18: «Эти символы Бога, которые Иисус в притче применяет к самому себе, не истолковываются в Евангелиях как притязания на божественность. По этой причине мы можем быть уверены, что эти символы не представляют собой позднейшие богословские вставки». Та же логика применяется к другим аспектам синоптической христологии в E. F. Bruce *The Background to the Son of Man Sayings*, в *Christ the Lord*, ed. H. H. Rowdon. Leicester and Downers Grove: IVP, 1982, 50-70, и D. A. Carson *Christological Ambiguities in the Gospel of Matthew*. Ibid., 97-114.

Теория имплицитной христологии, которую мы отстаиваем в этой главе, вполне может оказаться не менее точным способом передачи того, что намеревался сказать исторический Иисус, чем любая другая. С одной стороны, эти намеки остаются достаточно глухими и двусмысленными, чтобы не было надобности приписывать их ранней Церкви. Возникшее после воскресения желание прославить Иисуса осуществлялось бы более эксплицитно<sup>81</sup>. Но, с другой стороны, вряд ли можно считать случайным столь поразительное, столь частое сопряжение образов, предназначенных для Бога, с личностью и делами Иисуса. Сам Иисус, несомненно, пытался с помощью этих метафор намекнуть на свое небесное происхождение, хотя и не раскрывал его в подробном дискурсе<sup>1</sup>.

## ВЫВОДЫ

Хотя многие ученые недооценивают притчи как доктринальный источник, в этих текстах содержится неисчерпаемый источник богословских прозрений. Они раскрывают природу Бога и суть ученичества, предупреждают о неизбежном суде над всем человечеством. Это учение кратко формулируется в виде проповеди Царства Божьего: личностное, динамическое правление Бога во всем мире, созидающее общину верных, которая постарается воплотить в жизнь заповеди, данные творению.

Иисус своим служением положил начало Царству, но его полное осуществление откладывается на неопределенный срок. Царство — это правление Бога и земной уклад, личное преображение и социальная реформа. Царство больше Церкви, но оно включает в себя всех, кто истинно входит в народ Божий. Нет свидетельств того, чтобы Иисус предлагал Израилю Царство *как политическое, понятие*. Он призывал всех людей самого разного происхождения, слушавших его слова (сначала иудеев, а также язычников), откликнуться и стать его учениками.

Тем самым Иисус вынуждал слушателей задаться вопросом о его личности и понимании своей миссии. Кто сей, кто призывает людей не только к Богу, но и к самому себе? Кто Он, притязающий на власть прощать грехи, отменять Моисеевы ритуалы, судить, кому быть оправданным, а кому отверженным в последний день? Притчи Иисуса поднимают христологические проблемы в более завуалированном виде, нежели другие разделы евангельской традиции, по, тем не менее, здесь эти проблемы также присутствуют. Постоянно обращаясь к традиционным метафорам Бога для оправдания собственных поступков, Иисус не приравнивает себя к персонажам своих притчей напрямую, как в аллегории, но предлагает слушателям задуматься: если различные персонажи притчей обозначают Бога, а Иисус действует подобно Богу, значит, в каком-то смысле Иисус берет на себя прерогативы Бога.

Это, конечно же, отнюдь не Халкидонский символ веры. Но было бы затруднительно истолковывать слова Иисуса, не предполагая при этом, что Он видел в себе нечто большее, чем просто человека. Каждый сам для себя решает, как отнестись к такому самоощущению Иисуса. Был ли Он безумен или намеренно вводил людей в обман, или в самом деле был Сыном Божиим? Последний вариант кажется гораздо более правдоподобным, нежели первые два. Если его учение о суде истинно, то каждый, внимающий притчам, принимает важнейшее в жизни решение: сделаться ли учеником Иисуса.

## ВЫВОДЫ К ЧАСТИ ВТОРОЙ

# К

ак и в конце части первой, выводы из данного раздела книги будут распределены по нескольким группам. Сначала — выводы, затрагивающие истолкование отдельных притчей, затем — синтез того учения, которое содержится в притчах.

## Отдельные притчи

1. Одиннадцать притчей имеют простую триадическую структуру. В них насчитывается по три персонажа, и с каждым персонажем связана своя «мораль». Из трех персонажей один — хозяин или авторитетная фигура, символизирующая Бога, а два других — подчиненные, обозначающие народ Божий и его противников. К числу таких притчей относятся Мф 11:16-19 и пар.; 13:24-30, 36-43; 13:47-50; 21:28-32; 24:45-51 и пар.; 25:1-13, Лк 7:41-43; 15:4-7 и пар.; 15:8-10; 15:11-32 и 16:19-31.
2. Десять притчей Иисуса имеют сложную триадическую структуру. Хотя на первый взгляд в них обнаруживается дополнительный персонаж или более сложная структура, нежели в простых триадических притчах, в конце концов и в них выявляются три основные темы, проистекающие из поступков трех главных персонажей или групп персонажей. К числу таких текстов относятся Мф 18:23-35; 20:1-16; 22:1-14; 25:14-30. Мк 4:3-9, 13-20 и пар.; 12:1-12 и пар., Лк 10:25-37; 14:15-24; 16:1-13 и 19:11-27.
3. Девять притчей имеют диадическую структуру. В них два главных персонажа и две основные темы. В двух притчах мы видим прямое противопоставление. Они напоминают простые триадические притчи, но без авторитетной фигуры. Это Мф 7:24-27 и пар. и Лк 18:9-14. В шести притчах действуют хозяин и только один подчиненный; они похожи на простые триадические притчи за вычетом одного подчиненного персонажа. К числу таких притчей относятся Мк 4:26-29, Лк 11:5-8; 12:16-21; 13:6-9; 17:7-10 и 18:1-8. Последняя притча не подпадает ни под одну из перечисленных категорий. В ней также содержатся два персонажа, и с ними связаны две отдельные темы, но сама притча столь коротка, что напрашивается попытка свести обе темы к одной формуле. Это текст Мф 24:43-44 пар. 4. В шести притчах имеются только один главный персонаж и одна основная тема. Это Мф 13:44; 13:45-46, Лк 13:18-19 и пар.; 13:20-21 и пар., 14:28-30 и 14:30-32. Многие еще более короткие тексты, которые обычно не включаются в число притчей, напоминают по форме эти сжатые притчи.

## Синтез учения притчей

1. Иисуса более всего волнуют три темы: благодать Божья, требования к ученикам и опасность непослушания. Анализируя притчи предложенным выше методом, мы находим множество идей для каждой из этих сфер.
2. Центральная тема, объединяющая все уроки притчей, — это разговор о Царстве. Царство относится и к настоящему, и к будущему. Оно включает в себя и правление, и совокупность общественных институтов, подразумевает и личное преобразование, и социальную реформу. Царство нельзя приравнивать к Израилю и к Церкви, это — динамическая сила личного откровения Бога о самом себе, проявляющегося в создании общины людей, служащих Иисусу в каждом аспекте своей жизни.
3. Учение притчей затрагивает вопрос о личности самого Иисуса. Кто Он, своим учением притязающий прощать грехи, изрекающий Божье благословение на парий современного Ему общества, утверждающий, будто окончательный приговор зависит от того, принимает человек Его или отвергает?! В притчах христологические притязания звучат намеком, не столь прямо, как в некоторых других слоях евангельской традиции, но, тем не менее, они, безусловно, присутствуют. Как раз завуалированность этих притязаний в притчах подтверждает их аутентичность.
4. Притчи Иисуса содержат имплицитные притязания на божественность. Иисус отождествляет себя с авторитетными фигурами притчей, которые со всей очевидностью представляют Господа еврейских Писаний. Его аудитория имела возможность принять такие притязания и поклониться Иисусу или отвергнуть его притязания как нелепые или даже богохульные. Во всяком случае, к притчам Иисуса невозможно отнестись равнодушно, «с легким интересом». Первоначальную аудиторию

они, словно меч, рассекли на учеников и врагов. Таким же образом они продолжают функционировать и ныне.

## УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА БИБЛЕЙСКИЕ ТЕКСТЫ<sup>1</sup>

Ветхий Завет	Судьи 1:8 729	89:5 96, 324 103:12 305
Бытие 15 220	9:7-15 57	117:22 85, 267 117:22сл. 269
22 173, 187 25:27 268	<b>2-я Царств</b> 12:1-7 797 12:1-10 57	118:120 230 120:4 81
Исход 29:2 70	14:1-17 57	Притчи Соломона 12:7 276
	3-я Царств	28:5-15 245
Левит	16:4 242	
18:5 246 19:18 246	20:39-42 57	Екклесиаст 2:1-11 284
26:9 70-71 26:31 129	4-я Царств 4:9-10 57 23:27 729	2:5 62 2:15 62 5:2 67
Второзаконие		5:10 67
2:24 67	<b>2-я Паралипоменон</b>	
6:4 92 6:4-5 245	28:5-15 245	Песнь Песней 1:1 65
6:5 246 8:16 202	<b>2-я Ездры</b> 4:26-32 247	1:9 65
10:17 260		Премудрость Иису-
20 91 20:5-8 97 20:5-9 250	Иов 4:14 230 10:16 230	са, сына Сирахова 11:19-20 284
20:19 267 21:15-22 97 28 91	23:13-17 230 31:24-28 284	Исайя 1:7-9 729 5 266
	Псалмы	5:1сл. 269
Навин 6:5 729	13:1 284 48 284	5:1-7 57, 266 5:2 269

Жирным шрифтом выделены страницы, на которых соответствующие притчи или отрывки из них рассматриваются наиболее обстоятельно.  
6 122 6:9 42 6:9-10 58 28:16-17 276 54:4-6 208 55:10 272 55:10-11 241

### Иеремия

4:3-4 212 13:12-14 51 **2-я Варуха**  
7:1 129 80:3 129

### Иезекииль

13:10-13 276 16:7-34 208 17:1-15 51 17:23 305 31:6 305 34:1-31 792

### Даниил

2:34сл. 269 2:44сл. 269 4:12 305 7:13 346

## Осия

2:19 206> 6:1-10 245 6:6 7/2, 775 10:12 272 11:1 60

## Иоиль

1:15 323 3:13 281

## Амос

9:1 270

## Софония

1:7 323

## Захария

9:9 136

## 1-я Маккавейская

5:28 729

## 2-я Маккавейская

1:4 232

## Новый Завет

### Матфей

1 - 12 335 1:16 335 2:8 237 2:15 60 3:7-12 775 4:17 777 4:26-29 323 5:1 335 5:13-16 306> 5:17 772 5:22 284 5:45 795

6:11-12 799 7:7-11 292 7:9-11 279 7:24 346

7:24-27 65, 86, **275-277**, 316, 319, 320, 335, 350

7:28-29 64

8:11 722

8:13 722

8:14-15 122

8:18-22 275

9:12-13 772, 308

9:13 772

10 703

10:5 702, 775

10:11-12 336>

10:23 95, 233

10:41 795

10:42 196

11 - 12 333, 334

11:7 225

11:19 776, 346 11:16 64 П:16сл. 224 11:16-19 **223-225**, 335,

350 11:17 225 11:18 225 11:18-19 223 11:19 776, 225, 346 11:25 335

12 333, 335, 336

12:7 773

12:11 726 12:29 726 12:33-35 43 12:34 759 12:35-38 204

13 118, 121, 122, 216,

298, 322, 326, 333,

335

13 - 28 335 13:1-52 96, 118 13:13 42 13:24-28 272 13:24-30 77, **211-215**,

315, 316, 319, 320,

323, 350 13:28-30 272 13:30 272 13:33 373 13:36-39 273 13:36-42 273 13:36-43 77, 30, **211-**

**215**, 350 13:37 329, 345, 346 13:37-39 213 13:38 273, 326 13:40-43 273 13:41 273, 326 13:42 275 13:44 372, 373, 351

13:44-46 298-301, 315,

319, 339 13:45 312 13:45-46 313, 351 13:47 312 13:47-48 215 13:47-50 275-277, 373,

315, 316, 319, 320.

350 13:48 275 13:49 338 13:49-50 275, 216 13:50 275 13:52 123, 308 15:24 775 18:4 275 18:6 725, 796 18:10 725, 796

18:11 113

18:12-14 89, 124, 125, 191, 196

18:21-22 125, 257

18:23 64, 257, 258

18:23-34 255

18:23-35 124, 125, 256-260, 315, 316, 319, 320, 326, 350

18:24-27 257  
 18:26 259  
 18:28-31 257  
 18:29 259  
 18:30 259  
 18:31 258  
 18:32-34 257  
 18:34 259  
 18:35 257-259  
 19:23 725  
 19:23-30 236  
 19:27 347  
 19:30 725, 237  
 20:1-16 37, 45, 77, 81, 124, 125, 146, 235, 238, 315, 319, 320, 330, 350 20:2-5 236  
 20:4 239  
 20:6-9 236  
 20:8 237  
 20:8-16 236  
 20:13 235  
 20:13-14 239  
 20:14-15 239  
 20:16 75, 98, 236, 237,  
 239 21:1-11 334 21:23 200, 334 21:23-27 207 21:25-27 200 21:28 - 22:14 266 21:28-31 320 21:28-32 724, 725,  
 757, 199-203, 315,  
 316, 319, 329, 335,  
 350 21:31 200 21:32 200, 207 21:33 269  
 21:33-22:14 115, 319 21:33-46 725, 202,  
 265-269 21:35 269 21:34-41 269 21:39 737 21:41 774-776 21:42 269 21:42-44 269 21:43 114-116, 329,  
 334 21:44 269 21:45 334 22:1 335 22:1-4 326 22:1-10 65, 756 22:1-13 255 22:1-14 75, 57, 59,  
 724, 725, 249, 254-  
 256, 265, 350 22:2-8 256 22:3 706 22:7 725, 729 22:9-10 256 22:11-13 256 22:11-14 376 22:14 254, 255 22:34-40 246 23:12 275  
 24 - 25 724, 737, 210  
 24:25 206  
 24:32 - 25:46 97 24:36-44 725 24:42 297 24:42 - 25:30 372 24:43 734  
 24:43-44 296-297, 351 24:43-25:13 375, 321 24:43-25:30 315, 319 24:44 297 24:45 732, 734 24:45-51 737, 203-207, 350  
 24:45 - 25:13 736 24:45 - 25:30 376 24:45 - 25:46 724, 725 24:46 733, 204 24:46-47 206 24:47 733 24:48 737, 204 24:48-51  
 206 24:50 733 24:51 733, 205  
 25 737  
 25:1 209, 372  
 25:1-4 205  
 25:1-13 68, 137, 207-  
 211, 210, 323, 326.  
 350 25:5 205 25:6 205 25:7 205 25:7-9 205  
 25:8-9 209 4:6 242 12:1-9 77, 67, 315,  
 25:10 208 4:9 242 316, 320, 341  
 25:11-13 208 4:10-12 58 12:1-12 17, 265-269, 350  
 25:13 75, 209 4:11 30 12:3-4 84  
 25:14 231 4:11-12 20, 34, 57, 59, 12:6 55, 774  
 25:14-30 33, 75, 89, 119, 120, 167 12:6-8 265  
 151, 227-232, 315, 4:12 42, 58, 122 12:8 737  
 326, 331, 350 4:13 30, 779, 242 12:9-12 774  
 25:16-17 228 4:13-20 77, 30, #5, 12:10 85  
 25:17 228 773, 240-245, 350 12:12 43, 55, 266, 341  
 25:26 230 4:14 775 12:28-34 246  
 25:28 230, 231 4:15 773 13:10 307  
 25:28-29 230 4:16 242 13:13 774  
 25:28-30 228 4:17 242 13:28 704  
 25:29 230, 231 4:21-25 722 13:28-31 288  
 25:30 205, 229 4:26 372 13:29 734  
 25:31-46 216 4:26-29 81, 281-283, 13:30 95  
 28:18-20 115 313, 323, 351 13:32 702  
 4:27-28 281 13:33-37 59, 204  
 4:28 253 13:37 734

1 - 8:26 25	4:29 253	13:44 357
1:15 <i>111</i>	4:30-32 77, 97. 305,	13:45-46 352
1:16 216	373	14:3-9 797
1:17 216	4:32 4*, 730, 329	14:23 736
1:20 280	4:33 775	19:11 736
2:1-2 342	4:33-34 97, 722	24:43-44 357
2:1 - 3:6 96	4:34 776"	28:18-20 775
2:5 114	4:35 97	
2:17 <i>111, 112, 159</i>	4:35 - 6:6 96	Лука
2:19-20 308	5:34 774	1 - 9 86, 118, 139,
2:22 733	6 703	197, 224
2:26-27 773	6:20 795	1:1-4 705
2:27-28 772	7:1-23 342	1:6 795
3:6 43	7:8-19 772	2:4 295
3:31-35 118	7:19 342	2:5 795
4 7 75, 720	8:15 307	2:23-50 795
4:1-9 773, 775, 373	9:1 95	4:23 45
4:1-20 47	9:40 43	4:43 233
4:1-34 96, 118, 121,	10:18 702	5:31-32 777
122, 316, <b>320</b>	10:25 345	5:32 305
4:3 242	11:1214 288	5:33 734
4:3-9 1 7, <b>240-245</b> ,315,	11:20-25 255	5:39 733
316, 350	12 266	6:20-26 275
4:3-29 379	12:1 200, 266	6:47-49 65, 56, <b>275-277</b>
7 201		
7:29-30 200		
7:31 <i>сн. 224</i>		
7:31-35 223-225, 315,		
316, 341 7:33-35 223, 224 7:35 116		
7:36-50 797, 199, 342		
7:39-50 795		
7:41-43 196-199, 315,		
319, 320, 329, 341,		
350 7:44-46 799 7:44-47 797 7:47 198 7:47-48 795 7:47-50 799 7:50 198 8:4-8 773, 118 8:4-18 118 8:4-21 118 8:5-15 113 8:11 118,243 8:11-15 /73 775 8:12 773 8:19-21 775 9:51 - 18:14 92, 123 9:54 274 9:57-62 303 10 - 24 1 94,286,292 10 707 10:25 245, 246 10:25-27 246 10:25-28 246, 247 10:25-37 156.183,245-249, 315. 316, 319,		
350 10:27 246 10:28 246 10:29 50, 245, 247 10:29-36 246 10:29-37 77, 172, 246,		
247 10:30 245		
10:30-37 30 10:31-32 245 10:33-35 245 10:36 246, 247 10:36-37 246, 247 10:37 35, 246, 247 11:1-3 723 11:5 64		
1 1:5-8 70, 293-296, 303, 306, 313, 315, 316, 320, 351		
11:5-9 296		
11:5-13 293-296		
11:7 294		
11:8 296		
11:9 64		
11:9-13 294,296 11:11-13 373 11:13 64, 294 1 1:15 775 11:21-22 726 11:23 43 11:30 306 11:31 306 11:37-54 797 11:39-42 772		
12:13-14 330 12:13-15 255 12:13-21 375, 320 12:14 330 12:15 255 12:16-19 255 12:16-21 283-286, 331,		
351 12:20 255 12:21 254, 255 12:25 303		
12:35-38 71, 89, 106,		
204, 279, 326 12:35-48 376, 323 12:39-40 296, 298 12:41 734 12:41-42 734 12:42 732		
12:42-46 206 12:42-48 203-207, 326 12:43 133, 134, 204 12:45 733, 204 12:46 733, 205 12:47-48 206, 236, 320 12:48 750 13:1-5 255, 259, 334 13:1-9 256259 13:3 256 13:5 256		
13:6-9 37, 286-289, 313, 315, 316, 319, 320, 334, 351		
13:10 - 14:24 723		
13:18 372		
13:18-19 97, 351		
13:18-21 304-308, 319		
13:19 56, 730		
13:20 372		
13:20-21 351		
13:28 205		
14 257		
14:1 257		



14:1-14 257  
 14:1-24 257  
 14:5 726, 373  
 14:9-24 257  
 14:11 275  
 14:15 257  
 14:15-24 249-253, 350 14:16-17 252 14:16-24 75, 89, 250,  
 315, 316, 320, 326 14:18 250 14:18-20 48 14:18-21 252 14:21-23 252 14:23 736, 257 14:24 252 14:25-33 275, 256 14:28-30  
 301, 351 14:28-32 301-304, 315,  
 339  
 14:28-33 98, 151, 301,  
 313, 320 14:30 301 14:30-32 351 14:31 303 14:31-32 301, 303 14:33 98, 99, 301, 347 15 173, 185, 187, 195-  
 197, 200, 201, 222,  
 289, 315, 320, 341,  
 343  
 15:1 187, 261 15:1-2 189, 195 15:1-7 191-196 15:1-10 329 15:1-32 319 15:2 187 15:3-7 151, 306 15:3-10 303 15:4 /6/, 194  
 15:4-6 794 15:4-7 59, 350 15:4-10 797-796, 202 15:5-6 762 15:6 762, 794 15:7 75, 759, 767, 794,  
 795 15:8-9 794 15:8-10 65, 757, 797-  
 796, 306, 350 15:9 794 15:10 750 194 15:11-20 186 15:11-24 67, 81, 162,  
 185  
 15:11-32 76, 77, 81, 173, 184-191, 261, 316, 350  
 15:12 сл. 188  
 15:12-16 185  
 15:17-19 185  
 15:18 77, 757  
 15:18-19 755  
 15:20 /55, 755  
 15:20-24 756 15:21 17, 187, 188 15:21-24 755 15:22-23 759 15:24-26 755 15:25-32 81, 162, 184-  
 186, 195 15:27 /55 15:28 755 15:29-32 755 16 222, 320 16:1 64, 267, 262 16:1-7 264 16:1-8 262, 264, 265 16:1-9 264,  
 315 16:1-13 33, 100, 157,  
 260-265, 313, 350 16:1-15 264 16:1-31 723, 320 16:2 267 16:3-7 26/ 16:8 99, 267, 262-264,  
 331  
 16:8-9 263, 265 16:9 99, 261-263, 331 16:9-13 264 16:10 232, 264 16:10-12 264, 331 16:10-13 700, 267, 265 16:11 264  
 16:12 264 16:13 262, 264, 331 16:14 267 16:16-26 275 16:19 52, 277 16:19-23 762 16:19-31 33, 39, 81, 217-  
 223, 315, 316, 329, 331,  
 350 16:20-21 277 16:22 277 16:22-23 277 16:23 275 16:24 275  
 16:24-31 762 16:26 275, 222 16:26-27 275 16:27 275 16:27-31 93, 218 16:30 220 16:31 222 17:7-8 275 17:7-9 275 17:7-10  
 277-280, 313,  
 315 319, 320, 351 17:8 279  
 17:8-9 279 17:9 275 17:10 275, 279 17:20- 18:8 259 18:1 99, 289-291, 294 18:1-2 289 18:1-7 49  
 18:1-8 70, 727, 289-293, 306, 313, 315,  
 316 320, 321, 329, 351 18:2 259  
 18:2-5 297, 293 18:2-8 99, 290 18:3 290 18:2-8 99 18:4-5 259 18:5 290 18:6 292 18:6-8 290-293 18:7 290, 297 18:7-8 292,  
 293 18:8 /34, 290, 297,  
 293, 346 18:9-14 272-275, 316,  
 319 329, 342, 350 18:10 273 18:10-14 274 18:11-12 273 18:12 325 18:13 273 18:14 750, 273 275 18:18-30 299  
 19:1-10 299  
 19:11 95, 736, 234,  
 289, 295 19:11-27 77, 89, 231-  
 235, 316, 323, 331,  
 350  
 19:12 231, 233 19:12 14 233 19:12-27 75, 227, 232 19:13 229, 234 19:14 237, 234 19:14-15 231 19:15 237, 234 19:15-23  
 234 19:16-17 234 19:17 237, 232 19:18-19 234 19:19 231 19:20 233 19:20-23 234 19:23 234 19:24 234 19:24-26 23/, 274 19:25  
 232, 233 19:27 23/, 234 20:9 95 20:11-12 6>4 20:13 114 20:15 /3/ 20:31 233  
 21:31 /34 23:50 /95

#### **Иоанн**

6:66 283

#### **Деяния**

2 336 4:11 267 13 336 18 336 18:13 295 27:3 295 28 336

#### **Послание Иакова**

4:2 292

**1 е послание Петра**

2:7 267 2:9-10 775

**2 е послание Петра**

3:8-9 96 3:8-10 324 3:11-12 292

**Послание к Римлянам 1:16 116**

2:6 237 6:17 102 6:21-22 /75 7:4-6 115 13:1 330

**1 е послание к Коринфянам**

7:10 102 7:12 102

**2 е послание к Коринфянам**

5:10 237

**Послание к Галатам**

3:28 274 5:22-24 /75

**Послание к Ефесянам**

3:6 327 3:9-11 327 5:8-11 775

**Послание к Филиппийцам 1:11 7/5**

**Послание к Колоссянам 1:10-14 775**

**Откровение Иоанна**

20 326

**ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ**

Аален С. (Aalen S.) 318, 325 Абраме М. Х. (Abrams M. H.) 166 Абрахаме И. (Abrahams I.) 67 Августин, св. 30, 40, 214, 215, 338 Агбану В. К. (Agbanou V. C.) 137

Аквинат см. Фома Аквинский (Ак-винат)

Амброзиц А. (Ainbrozie A.) 342 Антиох III 232

Андерсон Х. (Anderson H.) 20, 120 Аргайл А. В. (Argyle A. W.) 208 Арсис Э. (Arens E.) 153, 159 Аристотель 37, 39 Армстронг Э. А. (Armstrong E. A.) 302

Ардт У. Ф. (Arndt W. F.) 184 Аре и ноя 232

Аулси Г. (Aulen G.) 337, 344 Аун Д. Э. (Aune D. E.) 106, 129

Баасланд Э. (Baasland E.) 80 Баллард П. Х. (Ballard P. H.) 91,

250

Балтенвайлер Х. (Raitenweiler H.) 283

Баммель Э. (Bammel E.) 295 Барнард Л. В. (Barnard L. W.) 338 Барт Г. (Barth G.) 707 Барт К. (Barth K.) 339 Барт М. (Barth M.) 100, 166, 264, 265

Бате Дж. Р. (Batts J. R.) 15 Басвелл Дж. О. (Buswell J. O.) 82 Баумгартен Дж. М. (Baumgar-

ten J. M.) 66 Бауэр Й. Б. (Bauer J. B.) 236 Бейер Д. (Beyer D.) 263 Бейли Д. М. (Baillie D. M.) 339 Бейли К. Э. (Bailey K. E.) 13, 22, 103, 104, 136, 161, 162, 188, 189, 194, 195, 245, 250, 251, 261, 264, 274, 279, 280, 286, 287, 290, 294-296

Бейрд Дж. А. (Baird J. A.) 43, 93, 314

Бейрнер Л. (Beirnaert L.) 173 Бекселл Г. (Bexell G.) 249 Бело Ф. (Belo E) 174 Бенуа Ж.-М. (Benoist J.-M.) 154 Беньян Дж. (Banyan J.) 30, 46, 54 Берген Р. Д. (Bergen R. D.) 147 Бергер К. (Berger K.) 72 Бердсли М. С. (Beardsley M. C.) 168

Берек П. (Истек Р.) 60 Беркхоф Л. (Berkhof L.) 237 Бест Э. (Best E.) 121 Бетц О. (Betz O.) 205 Бетц Х.-Д. (Betz H.-D.) 274 Вивис М. Э. Л. (Beavis M. A. L.)

12, 119 Бигг И. С. (Bigg H. C.) 109 Бизли-Мюррей Дж. Р. (Beasley-

Murray G. R.) 19, 95, 214, 255,

319, 322, 342 Бикмен Дж. (Beekman J.) 87 Биндер Г. (Binder H.) 339 Вир Ф. У. (Beate F. M.) 113, 201,

208, 211, 216, 231, 240, 259, 307 Бишоп Дж. (Bishop J.) 42 Бишоп Э. Ф. Ф. (Bishop E. E K)

193

Бланк Й. (Blank J.) 265 Бликер К. Й. (Bleeker C. J.) 95 Блинцлер Й. (Blinzler J.) 259, 291 Бломберг Дж. У. (Blomberg J. W.) 12

Бломберг К. Л. (Blomberg C. L.) 11, 19, 54, 61, 81, 88-90, 92, 94, 95, 97, 117, 123, 128, 131, 133, 138, 139, 204, 288, 308, 344, 346

Бломберг Ф. (Blomberg F.) 12 Бломберг Э. М. (Blomberg E. M.) 12

Блумфилд М. У. (Bloomfield M. W.) 53-55  
 Блэк М. (Black M.) 43, 44, 85, 152, 269  
 Бовон Ф. (Bovon F.) 173, 187, 189 Бодлер Ж. (Baudler G.) 80 Бойс Дж. М. (Boke J. M.) 14, 82,  
 203, 239, 260 Бок Д. (Bock D.) 265 Бокэм Р. (Bauckham R.) 96, 204, 324 Боннар П. (Bonnard P.) 113, 217 Борг М. Й. (Borg M. J.)  
 322 Бoring М. Ю. (Boring M. E.) 706 Борнкам Г. (Bornkamm G.) 707,  
 377, 340  
 Борнхейзер К. (Bornhäuser K.) 188 Борш Ф. Х. (Borsch F. H.) 48, 175, 314  
 Боссюй Ф. (Bossuyt Ph.) 99 Боттнер Л. (Boettner L.) 322 Боукер Дж. (Bowker J.) 47 Бохер О. (Bocher O.) 250 Бохэм Р. Э. (Baugham  
 R. E.) 336 Брайт Дж. (Bright J.) 324 Браун К. (Brown C.) 42 Браун Р. Э. (Brown R. E.) 43  
 Браун Ф. Б. (Brouwn F. B.) 164 Бриско Д. С. (Briscoe D. S.) 14 Брич Дж. (Breech T.) 757, 327, 337 Брич Э. (Breech E.) 755 Брокс Н.  
 (Brox N.) 282 Бромейли У. (Bromiley W.) 313 Брунер Ф. Д. (Bruner F. D.) 335 Брюс А. Б. (Bruce A. B.) 14 Брюс Ф. Ф. (Bruce F. F.)  
 275, 347 Бугге Х. (Bugge Ch.) 37, 38 Бультман Р. (Bultmann R.) 34, 43,  
 76-78, 87-89, 218, 248 Бут В. С. (Booth W. C.) 750, 757,  
 169  
 Буше М. (Boucher M.) 27, 44, 45,  
 49, 51, 119, 242 Буше Х. У. (Boucher H. W.) 54 Бьюкенен Дж. У. (Buchanan J. W.)  
 318, 325 Бэнкс Р. (Banks R.) 772 Бэрретт К. К. (Barrett C. K.) 295 Бэтсон Э. Б. (Batson E. B.) 54 Бюзи Д. (Buzy D.) 39, 40, 43, 47,  
 193  
 Банке Й. (Wanke J.) 257 Вансина Я. (Vansina J.) 88, 105 Ванхузер К. Дж. (Vanhoozer K. J.) 72, 149  
 Ведер Х. (Weder H.) 30, 70, 97, 770, 202, 208, 239, 241, 260, 283, 291, 342  
 Вейзер А. (Weiser A.) 732, 279, 373 Вейнел Г. (Weinel H.) 34 Вейнерт Ф. Д. (Weinert F. D.) 237 Веллек Р. (Wellek R.) 147  
 Велльгаузен Ю. (Wellhausen J.) 38 Вербловски Р. Й. З. (Werblow-  
 sky R. J. Z.) 95 Верли Ю. С. (Wehrli E. S.) 218 Версепут Д. (Verseput D.) 333 Вессель В. В. (Wessel W. W.) 305  
 Вестерманн К. (Westernmann C.) 101 Виа-младший Д. О. (Via D. O., Jr.)  
 23, 77, 97, 157, 158, 173, 248, 259,  
 300, 312 Вилкенс У. (Wikkens U.) 199 Винсент Дж. Дж. (Vincent J. J.)  
 314  
 Вифстранд А. (Wifstrand A.) 291 Водсуорт М. (Wadsworth M.) 37 Вреде В. (Wrede W.) 22, 33, 34, 41 Вудбридж Дж. Д. (Woodbridge J. D.) 109, 117, 149  
 Гадамер Х.-Г. (Gadamer H.-G.) 142 Гальбияти Э. (Galbiati E.) 250 Гандри Р. Х. (Gundry R. H.) 92,  
 107, 108, 127, 211, 239 Гарднер Х. (Gardner H.) 154 Гатри Д. (Guthrie D.) 95, 109, 222 Гебелайн Ф. Э. (Gaebelein F. E.)  
 25, 60, ПО, 207, 230, 276 Гевальт Д. (Gewalt D.) 248 Гейслер Н. (Geisler N.) 84 Гельденхойс Н. (Geldenhuys N.)  
 197, 233, 235, 254, 291 Георге А. (George A.) 135 Герхардссон Б. (Gerhardsson B.)  
 51, 92, 102-105, 245, 338 Гете И. В. (Goethe J. W.) 52 Гётц С. К. (Goetz S. C.) 19, 128 Гетцманн И. (Goetzmann J.) 42 Гехтер П. (Gächter P.) 261  
 Гиббс Дж. А. (Gibbs J. A.) 299, 339 Гиблин Ч. Х. (Giblin C. H.) 187 Гломбица О. (Glombilza O.) 279,  
 299  
 Глэдвин Дж. (Gladwin J.) 332 Гпилка И. (Gnilka J.) 120, 123, 216, 265  
 Голдинг У. (Golding W.) 57 Гомер 104  
 Гоппельт Л. (Goppelt L.) 343  
 Горриндж Т. (Gorringe T.) 330 Готорн Н. (Howe hörne N.) 53 Грасси Дж. А. (Grassi J. A.) 314 Грей Дж. (Grae J.) 324 Грелот П. (Grelot P.) 81, 186  
 Гресманн Г. (Gressmann H.) 92 Грессер Э. (Grässer E.) 283, 305 Гривен Х. (Greeven H.) 82, 313 Григорий Великий 31 Гризбах (Griesbach) 709 Гринвуд Д.  
 С. (Greenwood D. C.)  
 155, 167 Гриффите Б. (Griffiths B.) 332 Гробель К. (Grobe! K.) 218 Грундманн В. (Grundmann W.) 266 Грюнлер Р. Дж. (Gruenler R. G.)  
 342, 343 Гувер Дж. (Hoover J.) 72 Гудинг Д. (Gooding D.) 279 Гулдер М. Д. (Goulder M. D.) 27,  
 72, 92, 129, 130, 157 Гэ М. де (Goedt M. de) 273 Гюлих Р. А. (Guelich R. A.) 25 Гюрин У. Л. (Guerin W. L.) 775 Гюттемманс Э. (Güttgemanns E.) 79  
 Дал Н. А. (Dahl N. A.) 322, 347 Далинг Д. К. (Duling D. K.) 15 Дандес А. (Dandes A.) 78 Данкер Ф. В. (Danker F. W.) 184 Данкерли Р. (Dankerley R.) 220  
 Дани Дж. Д. Г. (Dürren J. D. G.) 41 Даннетт У. М. (Dannett W. M.) 18 Данте А. (Dante A.) 54 Де-Бер М. С. (De Boer M. C.) 258, 259  
 Деидун Т. (Deidun T.) 258 Деллинг (Delling C.) 292, 293 Дерретт Дж. Д. М. (Derrett J. D. M.) 91, 92, 99, 188, 193, 216, 236, 247, 250, 252, 254,  
 258, 261, 285, 287, 290, 295, 300, 303, 304, 339  
 Деррида Ж. (Derrida J.) 164, 166 Дескэмпс Э. (Descamps A.) 264 Детвейлер Р. (Detweiler R.) 155 Дехавдвгуттер Б. (Dehandschutter B.) 90  
 Джарвис П. Дж. (Jarvis P. G.) 303 Джеффри Д. Л. (Jeffrey D. L.) 174 Джонс Дж. В. (Jones G. V.) 62, 99 Джонс П. Р. (Jones P. R.) 62, 195,  
 220, 244, 247, 288, 311 Джонсон А. Ф. (Johnson A. F.) 295 Джонсон Л. Т. (Johnson L. T.) 234 Джонсон М. (Johnson M.) 144 Джонстон Р. М. (Johnston  
 R. M.)  
 38, 52, 62, 69, 71-73, 99, 317 Джул П. Д. (Juhl P. D.) 169, 171 Диас Х. А. (Diaz J. A.) 187 Дибелиус М. (Dibelius M.) 34, 76 Дидье М. (Didier M.) 234  
 Диллон Р. Дж. (Dillon R. J.) 115,  
 125  
 Дитцфельбингер К. (Dietzfelbin-  
 ger K.) 258 Добе Д. (Daube D.) 69 Додд Ч. Г. (Dodd C. H.) 34-37, 43,

44, 54, 97, 99, 148, 194, 207, 216,

224, 228, 262, 298, 323 Донахью Дж. Р. (Donahue J. R.)

21, 35, 146 Донн Дж. (Donne J.) 74 Донфрид К. П. (Donfried K. P.) 210 Доти У. Дж. (Doty W. G.) 142 Дрейн Дж. (Dräne J.) 325 Дрекслер Х. (Drexler H.) 199 Друри Дж. (Drury J.) 21, 37, 47, 51,

74, 91, 125, 212, 241, 243, 285, 288 Дэвиде П. Х. (Davids P. H.) 103 Дэвис Дж. Дж. (Davis J. J.) 322 Дэвис К. Р. (Davis C. R.) 161 Дэвис У. Д. (Davies W. D.) 295 Дэвис Ч. Т. (Davis C. T.) 175 Дэни Г. (Danby H.) 65

Дюпон Ж. (Dupont J.) 47, 278, 279, 283, 298, 302, 306, 338, 344

Елеазар бен Азария 65

Жуон П. (Joüon P.) 232, 233 Жуссе М. (Jousse M.) 104 Зеллин Г. (Sellin G.) 36, 156-158, 183, 246

Златоуст с.м. Иоанн Златоуст, св.

Иеремияс И. (Jeremias J.) 11, 18, 34, 35, 37, 39, 42, 44, 47, 54, 62, 78, 79, 81, 83-86, 90-92, 94, 96, 97, 99, ПО, 111, 142, 145, 148, 158, 178, 185, 188, 196-198, 212, 213, 218, 220, 221, 224, 228, 240, 243, 246, 252, 260, 273, 282, 285, 297, 300, 306, 310-312, 317, 341, 348

Изер В. (Iser W.) 169

Израэльтам И. (Israelstam J., Jr.) 255

Икин-младший Ф. Э. (Eakin F. E.)

58

Илунга Б. ва (Ilunga B. wa) 331 Иоанн Златоуст, св. 31 Иосиф Флавий 232 Иринеи Лионский 31, 338 Истон Б. С. (Easton B. S.) 225 Иуда га-Наси 67

Йодер Дж. Х. (Yoder J. H.) 329

Каду А. Т. (Cadoux A. T.) 35, 36, 79,

81, 99, 186, 223, 284, 311 Казетти П. (Casetti P.) 74 Кайзер-младший В. С.

(Kaiser W. C., Jr.) 154, 175 Калефельд Х. (Kahlefeld H.) 251, 297 Кальвин Ж. (Calvin J.) 16, 31 Кампоново О. (Camponovo O.) 324 Кампхауз Ф. (Kamphaus F.) 81, 186

Кан Дж. Ч. (Kahn J. C.) 288 Капон Р. Ф. (Capon R. F.) 250, 312 Карагунис К. К. (Caragounis C. C.) 34Б

Карлстон Ч. Э. (Carlston C. E.) 46, 47, ПО, 114, 118, 135, 185

Карсон Д. А. (Carson D. A.) 25, 60, 109, ПО, 116, 117, 122, 123, 133, 139, 140, 149, 153, 194, 208, 210, 217, 230, 276, 299, 307, 308, 332, 347

Квалбейн Х. (Kvalbein H.) 221 Квинтилиан (Quintilian) 39, 43, 47 Кейв С. Х. (Cave C. H.) 220 Ксйлок Л. Р. (Keylock L. R.) 88 Кейн У. Э. (Cain W. E.) 168 Кейрд Дж. В. (Caird G. B.) 45, 277, 304

Кек Л. Э. (Keck L. E.) 112 Келбер В. Х. (Kelber W. H.) 84, 105

Кергард М. С. (Kjærgaard M. S.) 153

Керк Э. (Kirk A.) 332 Кермоуд Ф. (Kermode E.) 767 Кил О. (Keel O.) 74 Килгаллен Дж. Дж. (Kilgallen J. J.) 279

Ким С. (Kim S.) 346

Кингсбери Дж. Д. (Kingsbury J. D.)

779, 722, 123, 216, 268, 298, 305, 322

Киркленд Дж. Р. (Kirkland J. R.)

58

Киссинджер У. С. (Kissinger W. S.) 13, 30

Кистемейкер С. Дж. (Kistemaker S. J.)

13, 18, 77, 86, 129, 216, 234, 244,

245, 254, 284, 307 Клаук Х.-И. (Klauck H.-J.) 27, 42,

44, 46, 47, 51, 58, 60, 84, 241, 268,

306

Климент Александрийский Т. Ф. (Clemens Alexandrinus T. F.) 16, 338

Клиффорд Г. (Clifford G.) 56, 58, 147

Клоуни Э. П. (Clowney E. P.) 153 Клуз Р. (Clouse R.) 333 Коббмладший Дж. Б. (Cobb J. B., Jr.)

343

Козмала Х. (Kosmala H.) 263 Коллинз Р. Ф. (Collins R. F.) 155 Кольридж С. Т. (Coleridge S. T.) 52

Концельман Х. (Conzelmann H.)

707, 772, 135, 297, 323 Коттер В. Дж. (Cotter W. J.) 224 Коул М. (Cole M.) 705 Коун Дж. Х. (Cone J. H.) 328 Кохен А. (Cohen A.) 67, 68 Крафт Ч. Х. (Kraft C. H.) 87 Кремер М. (Krämer M.) 700, 262 Креншоу Дж. Л. (Crenshaw J. L.)

97

Крид Дж. М. (Creed J. M.) 233, 279 Кроссан Дж. Д. (Crossan J. D.) 77, 23, 50, 71, 97, 105, 158, 164, 165, 172, 183, 218, 238, 241, 246, 257, 279, 283, 299, 313, 321 Крэнфилд Ч. Э. Б. (Cranfield C. E. B.) 77, 135, 282 Кук Дж. А. (Cook J. I.) 80, 246 Кук М. Л. (Cook M. L.) 340 Куллер Дж. (Culler J.) 757, 154, 164 Кусс О. (Kuss O.) 305 Кэдбери Г. Дж. (Cadbury H. J.) 279 Кэллоу Дж. (Callow J.) 87 Кэмис Дж. М. (Camps G. M.) 263 Кэрролл Р. П. (Carroll R. P.) 95 Кэссиди Р. Дж. (Cassidy R. J.) 174, 329

Кэтчпоул Д. Р. (Catchpole D. R.) 293, 296

Кюммель В. Г. (Kümmel W. G.) 17, 157, 282

Лагранж М.-Ж. (Lagrange M.-J.) 38, 292

Ламбрехт Я. (Lambrecht J.) 232 Ландин Р. (Lundin R.) 166 Латурель Р. (Latourelle R.) 82, 103 Лафарг М. (LaFargue M.) 166 Лёвенштейн К. (Löwenstein K.) 261, 297, 314 Левин С. Р. (Levin S. R.) 144 Лейбор Э. Дж. (Labor E. G.) 175 Лейн У. Л. (Lane W. L.) 25, 42, 108, 242, 244, 283, 305 Линдеман А. (Lindemann A.) 90 Лини Э. Р. С. (Leaney A. R. C.) 280 Линнеман Э. (Linnemann E.) 78, 144, 188, 240, 242, 248, 257, 260, 293, 298, 341 Линтон О. (Linton O.) 100, 224 Ли-Поллард Д. Э. (Lee-Pollard D. A.) 121

Лифельд У. Л. (Liefeld W. L.) 207 Лонгнекер Р. Н. (Longenecker R. N.) 41

Лорд А. Б. (Lord A. B.) 104, 105 Лоренцен Т. (Lorenzen T.) 221, 275

Лофинк Г. (Lohfink G.) 241, 325 Лув Дж. (Louw J.) 303 Лукиан 219

Лундстрём Г. (Lundström G.) 324

Луц Дж. (Lutz U.) 277

Льюис К. С. (Lewis C. S.) 50, 55, 59, 349

Лэдд Дж. И. (Ladd G. E.) 19, 326, 335, 336 Лэнг К. Дж. (Lang C. G.) 31 Лэндж Дж. П. (Lange J. P.) 233 Люнгвик Г. (Ljungvik H.) 291

Майал Д. С. (Miall D. S.) 144 Майкле Дж. Р. (Michaels J. R.) 37, 200, 247, 318, 322, 345, 346 Майнер П. С. (Minear P. S.) 279 Макарий Хрисоцефал (Macarius Chrysocephalus) 16 Макартур Х. К. (McArthur H. K.) 38, 52, 69, 71, 72, 306, 317 Макгофи Л. С. (McGaughy L. C.) 230

Макквилкин Р. К. (McQuilkin R. C.) 82, 220, 238 Макквин Дж. (MacQueen J.) 61 Макки Дж. П. (Mackey J. P.) 314 Макклейн А. Дж. (McClain A. J.) 334

Макнайт Э. В. (McKnight E. V.) 75, 166, 170

Малина Б. Дж. (Malina B. J.) 166, 173

Ман П. де (Man P. de) 166 Манн К. С. (Mann C. S.) 42, 244 Маркс К. 332

Маркссен В. (Marxsen W.) 107 Маркус Дж. (Marcus J.) 119, 318 Мартин А. Д. (Martin A. D.) 295 Мартин Р. П. (Martin R. P.) 17, 139 Маршалл И. Г. (Marshall I. H.) 12, 25, 79, 95, 108, 109, 111-114, 128, 139, 142, 185, 196, 206, 224, 233, 247, 266, 290, 296, 304, 317, 318, 324, 325, 329, 348 Маттхе К. (Matthiae K.) 103 Матьюс Э. (Mathews A.) 12 Маццео Дж. Э. (Mazzeo J. A.) 60 Мейс Дж. Л. (Mays J. L.) 139 Мелвиль Г. (Melville H.) 53 Меркель Х. (Merkel H.) 107 Меркельбах Р. (Merkelbach R.) 263 Меркляйн Г. (Merklein H.) 47, 274, 327, 342 Мееус Кс. де (Meeus X. de) 251

Микельсен А. Б. (Mickelsen A. B.) 15

Милн Б. (Milne B.) 237 Мильтон Дж. (Milton J.) 74 Миранда Х. П. (Miranda J. P.) 332 Миттон К. Л. (Mitton K. L.) 312 Михаэлис В. (Michaelis W.) 95, 280, 284

М'Нейле Э. Х. (M'Neile A. H.) 210, 231

Молина Дж.-П. (Molina J.-P.) 262 Монселевски В. (Monselewski W.) 249

Морган Дж. К. (Morgan G. C.) 14 Морган Л. (Morgan L.) 175 Моррис Л. (Morris L.) 231, 232, 254

Му Д. Дж. (Moore D. J.) 112 Мууди Д. (Moody D.) 318, 339 Муидж Дж. Дж. А. (Mooid J. J. A.) 145, 152

Мунс Р. Х. (Mounce R. H.) 210, 229, 238, 254, 305 Мур А. Л. (Moore A. L.) 95 Мур С. Д. (Moore S. D.) 170 Муррин М. (Murrin M.) 54, 57, 58 Муссер Ф. (Mussner F.) 305 Мэгас У. (Magass W.) 100, 101 Мэддокс Р. (Maddox R.) 136 Малбон Э. С. (Malbon E. S.) 164 Мэлу С. (Mailloux S.) 170 Мэнсон Т. У. (Manson T. W.) 42, 206, 251, 312 Мэсси Дж. Э. (Massey J. E.) 148 Мэтгилл-младший А. Дж. (Mattill A. J., Jr.) 318 Мюллер П.-Дж. (Müller P.-G.) 105

Нейснер Я. (Neusner J.) 62, 202, 229, 268

Нельсон Д. Э. (Nelson D. A.) 238 Нида Ю. Э. (Nida E. A.) 87

Никле К. Ф. (Nickle K. F.) 75, 139 Ницше Ф. (Nietzsche F.) 164 Нольте Й. (Nolle J.) 297 Норрис К. (Norris C.) 164 Ноэль Т. (Noel T.) 251 Ньюзнер Дж. (Neusner J.) 62, 229, 268

Ньюэлл Дж. И. (Newell J. E.) 266 Ньюэлл Р. Р. (Newell R. R.) 266 Нэш Р. Х. (Nash R. H.) 332

Огава А. 266

Огден Ш. М. (Ogden S. M.) 87 Огилви Л. Дж. (Ogilvie L. J.) 14 Олрик А. (Olrik A.) 78, 83 Онг У. (Ong W.) 105 О'Нейл Дж. С. (O'Neill J. C.) 268 Ориген 338

Оруэлл Дж. (Orwell G.) 56 Осборн Г. Р. (Osborne G. R.) 108 Остерли У. О. Э. (Oesterley W. O.

Е.) 38, 68, 196, 234 Остин Дж. Л. (Austin J. L.) 145 Остин М. Р. (Austin M. R.) 261 ОТТ И. (Ott W.) 296 Оукмен Д. Э. (Oakman D.) 332

Павур К. М. (Pavur C. M.) 281 Палмер Е. Ф. (Palmer E. F.) 14 Палмер Х. (Palmer H.) 91, 250, 254 Папий Нерапольский 110 Парсонс М. К. (Parsons M. C.) 168 Патте Д. (Patte D.) 154, 171, 173, 189

Пейн Ф. Б. (Payne E. B.) 19, 81, 86,

93, 243, 244, 344, 345, 347 Пентекост Дж. Д. (Pentecost J. D.)

14, 210, 217, 299, 333 Перкинс Ф. (Perkins Ph.) 70, 142,

160, 213, 229, 236, 258, 267, 283,

299, 305, 313, 322

Перпич С. У. (Perpich S. W.) 172 Перрин Н. (Perrin N.) 75, 37, 63,

107, 142, 145, 151, 161, 327, 342,

343

Петерсен Р. Р. (Petersen N. R.) 169 Петцольд М. (Petzoldt M.) 342 Пеш Р. (Pesch R.) 20, 120, 242, 267,

281, 282, 306 Пилгрим У. Э. (Pilgrim W. E.) 124 Пиро Ж. (Pirot J.) 264 Пламмер А. (Plummer A.) 233 Пойтресс В. (Poytress V.)

155 Пол Дж. (Paul C.) 263 Поленд Л. М. (Poland L. M.) 163 Полманн В. (Röhlmann W.) 188 Портер С. Э. (Porter S. E.) 12 Потрел Р.

(Pautrel R.) 66 Поттерье де ла И. (Potterie de la I.)

234

Прейскер Р. Д. (Preisker G.) 264 Пуиг-и-Тарреш А. (Puig i Tarrach A.) 208

Пурди Дж. К. (Purdy J. C.) 18, 190,

191, 286 Прюс Р. Д. (Preus R. D.) 87

Раббинович И. (Rabbinowitz J.) 67 Радермейкерс Дж. (Radermakers J.) 99

Раджак Т. (Rajak T.) 727 Радмахер Е. Д. (Radmacher E. D.) 87

Райкен Л. (Ryken L.) 41, 50, 55, 56, 60, 129

Райри Ч. С. (Ryrie C. C.) 333 Рамаросон Л. (Ramaroson L.) 195, 247

Раско Э. (Rasco E.) 135 Резенхоффт В. (Resenhöfft W.) 231

Рейке Б. (Reicke B.) 129 Рейсенен Х. (Räisänen H.) 20, 42

Ренгшторф К. Х. (Rengstorf K. H.)

729, 797, 285 Ресегю Дж. Л. (Resseguie J. L.)

767, 775

Риддербос Х. Н. (Ridderbos H. N.) 308

Ризенфельд Х. (Ricsenfeld H.) 702, 297

Ризнер Р. (Riesner R.) 63, 83, 103-105

Рикер П. (Ricoeur P.) 48, 144-152 Ристоу Х. (Ristow H.) 103 Ричес Дж. (Riehes J.) 324 Робинсон Дж. Э. Т. (Robinson J. A. T.) 729

Ройлер Г. (Rouiller G.) 74, 173, 187, 189

Роллинсон Ф. (Rollinson Ph.) 67 Ролофф Ю. (Roloff J.) 342 Роудон Х. Х. (Rowdon H. H.) 139, 347

Руагер С. (Ruager S.) 344 Руйе Г. (Rouiller G.) 73, 74, 173, 189

Рю Ж. де (Ru G. de) 237

Саггз М. Дж. (Suggs M. J.) 776 Сайдер Дж. У. (Sider J. W.) 72, 27,

44, 48, 49, 51, 74, 83, 300 Саймон М. (Simon M.) 65, 260, 274 Сакс Ш. (Sacks S.) 144 Салин Г. (Sahlin H.) 776, 777 Салливан К.

(Sullivan C.) 318 Сандерс Дж. А. (Sanders J. A.) 97,

92, 755

Сандерс Э. П. (Sanders E. P.) 90,

112, 127 Сафраи С. (Safrai S.) 83 Секкомб Д. П. (Seccombe D. R.)

124, 220, 332 Серл Дж. Р. (Searle J. R.) 145 Сеюнг Т. К. (Seung T. K.) 164

Симпсон Дж. Дж. (Simpson J. G.)

234

Скотт Б. Б. (Scott B. B.) 15, 19, 23, 49, 63, 90, 97, 106, 146, 152, 163, 173, 189, 218, 238, 243, 258, 262, 274, 282, 284, 307, 312

- 195, 197, 311 Смит К. У. Ф. (Smith C. W. F.) 194.  
 222, 251, 254, 263, 264 Смитменс А. (Smitmans A.) 297 Смолли С. С. (Smalley S. S.) 96, 109 Снайдер Г. А. (Snyder H. A.) 327  
 Снодграсс К. (Snodgrass K.) 174, 266, 267  
 Собрино Дж. (Sobrinio J.) 327, 329 Сонг Ч.-С. (Song Ch.-S.) 330 Соси Р. Л. (Saucy R. L.) 328 Спенсер Р. Э. (Spencer R. A.) 155  
 Спенсер Ф. С. (Spencer F. S.) 245 Спенсер Э. (Spenser E.) 53, 74 Спивак Г. К. (Spivak G. K.) 54 Спик Ч. (Spicq C.) 291 Стейн Р. Г.  
 (Stein R. H.) 12, 13, 19,  
 30, 44, 85, 101, 102, 109, 188, 214,  
 237, 252, 253, 262, 299, 306, 310, 312 Стейнгаузер М. Г. (Steinhaus M.  
 G.) 262 Стерн Д. (Stern D.) 69 Стерн М. (Stern M.) 83 Стехлипп Г. (Stählin G.) 38 Сток А. (Stock A.) 81, 186 Стрекер Дж. (Strecker  
 G.) 79, 269,  
 306  
 Стрит Б. (Street B.) 105 Стэмпс Д. (Stamps D.) 12 Стэнтон Г. Н. (Stanton G. N.) 79,  
 88, 115, 127, 139 Стюарт Д. (Stuart D.) 15, 87, 148 Сулен Р. Н. (Soulen R. N.) 108 Схиллебекс Э. (Schillebeeckx E.)  
 340  
 Сэкс Ш. (Sacks Sh.) 144 Сэнд А. (Sand A.) 129, 256 Сыотер Д. У. (Suter D. W.) 51  
  
 Тайсон Дж. Б. (Tyson J. B.) 15 Таккетт Ч. М. (Tuckett C. V.) 90, 109, 121  
 Талберт Ч. Х. (Talbert C. H.) 118,  
 174, 184, 192, 235 Таннехилл Р. С. (Tannehill R. C.)  
 175  
 Таскер Р. В. Г. (Tasker R. V. G.) 210 Тейбер Ч. Р. (Taber Ch. R.) 87 Тейлор В. (Taylor V.) 43, 76, 87, 88,  
 242, 250, 268 Тейлор У. М. (Taylor W. M.) 203 Тейлор У. С. (Taylor W. S.) 88 Теккерей Х. Ст. Дж.  
 (Thackeray H. St. J.) 304 Тернер Д. Л. (Turner D. L.) 108 Тернер М. М. Б. (Turner M. M. B.)  
 133  
 Тертуллиан К. С. Ф. (Tertullianus  
 Q. S. F.) 16 Теселл С. М. (TeSelle S. M.) 37,  
 146, 152 Тидболл Д. (Tidball D.) 173 Тилборг С. ван (Tilborg S. van)  
 200  
 Тилике Г. (Thielicke H.) 185 Тинсли Э. Дж. (Tinsley E. J.) 40,  
 41, 44, 46, 344 Тиселтон Э. С. (Thiselton A. C.)  
 142, 149, 166, 273 Тиссен Г. К. (Thiessen H. C.) 82,  
 234  
 Тиссо И. (Tissot I.) 189 Толберт М. А. (Tolbert M. A.) 45,  
 152, 163, 171, 172, 185, 186 Тома К. (Thoma C.) 62 Томас Р. Л. (Thomas R. L.) 108  
 Томпкинс Дж. П. (Tompkins J.) 167  
 Торранс Д. У. (Torrance D. W.) 16 Торранс Т. Ф. (Torrance T. F.) 16, 59  
 Трейси Д. (Tracy D.) 150 Тренч Р. К. (Trench R. C.) 14, 16, 31, 214  
 Триллинг В. (Trilling W.) 116 Трокме Э. (Trocme E.) 337 Трэвис С. Х. (Travis S. H.) 79 Туссен С. Д. (Toussaint S. D.) 333  
  
 Уайлс М. Ф. (Wiles M. E.) 338 Уайт К. Д. (White K. D.) 243 Убах Б. М. (Ubach B. M.) 263 Уилдер А. Н. (Wilder A. N.) 151, 244  
 Уилкок М. (Wilcock M.) 184 Уиллингхэм Дж. Р. (Willingham J. R.) 175  
 Уиллис У. (Willis W.) 318 Уиллис Дж. Т. (Willis J. T.) 91 Уилпрайт Ф. (Wheelwright Ph.) 147 Уильямс Ф. Э. (Williams F. E.) 264  
 Уимсэтт У. К. (Wimsatt W. K.) 168 Уиттинг С. (Willing S.) 171, 172 Уолворд Дж. Ф. (Walvoord J. F.)  
 210, 231, 333 Уолкер-младший У. О. (Walker W.  
 O., Jr.) 105 Уоллер Е. (Waller E.) 306 Уолхаут К. (Walhout C.) 166 Уорд А. М. (Ward A. M.) 280 Уоррен О. (Warren A.) 147  
 Уррутиа Х. де (Urrutia J. de) 198 Уэллс Д. (Wells D.) 148 Уэнхем Д. (Wenham D.) 12, 19, 83,  
 86, 90, 92, 97, 121-124, 134, 167,  
 204-206, 243, 288  
  
 Фанк Р. У. (Funk R. W.) 15, 23, 35, 80, 142, 147, 158, 159, 175, 183,  
 247, 251, 254, 305, 313, 321 Фармер У. Р. (Farmer W. R.) 289 Фаулер Р. М. (Fowler R. M.) 167 Фёгтле А. (Vögtle A.) 95 Фей Г. (Fay  
 G.) 122 Фейнберг П. Д. (Feinberg P. D.) 84 Фельд Х. (Feld H.) 297 Фельдман А. (Feldman A.) 66 Фи Г. Д. (Fee G. D.) 15, 87, 148  
 Фибиг П. (Fiebig P.) 38, 43, 64. 66 Фидлер П. (Fiedler P.) 199 Филлипс (Phillips) 87 Финеас бен Иаир 64 Финдли Дж. А. (Findlay J.  
 A.) 86,  
 195, 208, 214, 301 Фицмайер Дж. А. (Fitzmyer J. A.)  
 25, 86, 109, 118, 139, 194, 197.  
 224, 261, 285, 286, 292, 297 Фиш С. (Fish S.) 170 Фишер Ф. Л. (Fisher F. L.) 338 Флетчер А. (Fletcher A.) 55. 57. 58 Флетчер Д. Р.  
 (Fletcher D. R.) 263 Флуссер Д. (Flusser D.) 67, 69-71.

95, 323

Фома Аквинский (Аквинат), св. 31, 208

Форд Дж. М. (Ford J. M.) 329 Фрай Н. (Frye N.) 41, 53, 55, 56, 60 Фрай Р. М. (Frye R. M.) 89, 101, 175

Франклин П. (Franklin P.) 12 Франкмёлле Г. (Frankemölle H.) 170, 347

Франс Р. Т. (France R. T.) 19, 83, 86, 92, 123, 139, 167, 195, 205, 208, 214, 239, 243, 254, 276, 300, 332

Фрид Э. Д. (Freed E. D.) 727 Фридман Х. (Freedman H.) 65, 256 Фридрих Й. Х. (Friedrich J. H.) 770

Фуке Э. (Fuchs E.) 142, 144, 146,

149, 257, 300, 323, 341

Хаакер К. (Haacker K.) 250, 255, 295

Хаббард Д. Э. (Hubbard D. A.) 14 Хабершон А. Р. (Habershon A. R.) 31

Хагнер Д. А. (Hagner D. A.) 336 Хазе И. (Haase W.) 139 Халаски К. (Halaski K.) 280 Хан Ф. (Hahn F.) 250 Ханке Т. Д. (Hanks T. D.)

124 Хантер А. М. (Hunter A. M.) 17,

62, 77, 188, 207, 209, 214, 253,

287, 310-312 Харниш В. (Harnisch W.) 142, 159 Харрингтон Д. Дж. (Harrington D. J.)

173

Хаслер В. (Hasler V.) 256 Хаф Г. (Hough G.) 40, 41, 54 Хаффард Э. У. (Huffard E. W.) 295 Хаффман Н. А. (Huffman N. A.) 48, 148

Хейвлок Э. (Havelock E.) 705 Хейес Ч. (Hayes Ch.) 53, 61 Хеллхолм Д. (Hellholm D.) 51 Хельд Х.-И. (Held H.-J.) 707 Хенгель М.

(Hengel M.) 720, 267 Хендрикс Г. (Hendrickx H.) 75 Хендриксен У. (Hendriksen W.) 99,

214, 234, 254 Хенхен Э. (Haenchen E.) 252 Херренбрук В. (Herrenbruck W.)

280

Хессельгрейв Д. Дж.

(Hesselgrave D. J.) 87 Хиерс Р. Х. (Hiers R. H.) 318 Хиклинг К. Дж. А. (Hickling C. J. A.)

79, 222

Хилл Д. (Hill D.) 25, 706, 795, 209, 272, 276, 244, 258, 300, 305, 306

Хирш Э. Д. (Hirsch E. D.) 60, 168, 172

Ходгсон Дж. А. (Hodgson J. A.) 53 Ходжес Дж. У. (Hodges J. W.) 322 Хок Р. Ф. (Hock R. F.) 279 Холленбах П. Х. (Hollenbach P. H.)

173

Холмс Э. (Holmes E.) 72 Холст Р. (Holst R.) 795 Хониг Э. (Honig E.) 55, 59, 60, 194 Хорбери У. (Horbury W.) 346 Хоторн Дж. Ф.

(Hawthorne G. F.) 88

Хоффман П. (Hoffmann P.) 799, 282

Христ Ф. (Christ F.) 283 Хукер М. Д. (Hooker M. D.) 79, 88 Хупер У. (Hooper W.) 50 Хуртадо Л. У. (Hurtado L. W.) 268 Хьюбот М.

(Hubaut M.) 88, 132 Хэйдидиан Д. И. (Hadidian D. Y.)

700, 709, 775, 265 Хэнсон А. (Hanson A.) 40, 82 Хэнсои Р. П. К. (Hanson R. P. C.)

82

Хэррис М. (Harris M. J.) 227

Цан Т. (Zahn T.) 234 Целлер Д. (Zeller D.) 224 Цервик М. (Zerwick M.) 231 Церфасс Р. (Zerfass R.) 81, 186 Циглер И. (Ziegler I.) 66

Цумштейн Дж. (Zumstein J.) 136

Чилтон Б. Д. (Chilton B. D.) 79, 705, 318, 324, 327

Шарп Дж. Р. (Sharp J. R.) 97 Шарпер Ф. Дж. (Scharper Ph. J.) 174

Шварц Г. (Schwarz G.) 289 Швейцер Э. (Schweizer E.) 13, 113,

120, 131, 134, 185, 200, 214, 224, 237, 243, 260, 276, 282, 302, 307, 341

Шёдель У. Р. (Shoedel W. R.) 90 Шекспир У. (Shakespeare W.) 74 Шенкер А. (Shenker A.) 74 Шмид Й. (Schmid J.) 95, 233 Шмидт К.

Л. (Schmidt K. L.) 76 Шмидт Т. Э. (Schmidt T. E.) 124 Шмитальс В. (Schmithals W.) 199, 251

Шнайдер Ф. (Schnider F.) 163, 218,

220, 274, 290, 297, 313 Шнакенбург Р. (Schnackenburg R.)

251, 338

Шнивинд Ю. (Schniewind J.) 200 Шоттрофф Л. (Schottroff L.) 187, 274 Шпаре В. (Schräge W.) 90 Шрамм Т. (Schramm T.) 84, 261,

297, 314

Штенгер В. (Stenger W.) 163, 218 Штульман Р. (Stuhlmann R.) 282 Штульмахер П. (Stuhlmacher P.) 104, 127

Шюрманн Х. (Schürmann H.) 103, 116, 197

Эбелинг Г. (Ebeling G.) 142 Эванс К. Ф. (Evans C. E.) 37 Эванс К. Э. (Evans C. A.) 58, 241, 266 Эйхгольц Г. (Eichholz G.) 280

Элдерен Б. ван (Eideren B. van) 80, 246

Эллингворт П. (Ellingworth P.) 205 Эллис О. Т. (Allis O. T.) 307 Эллис Э. Э. (Ellis E. E.) 79, 85, 135,

195, 246, 247, 268, 269, 280, 283,



285, 301 Эллисон-младший Д. С.

(Allison D. C., Jr.) 112 Эльлюль Ж. (Ellul J.) 332 Элтестер У. (Eltester W.) 129 Энслин М. С. (Enslin M. S.) 248 Эпштейн А. (Epstein I.) 255, 274 Эриксон М. (Erickson M.) 219 Эрлеман К. (Erlemann K.) 315 Эрманюк М. (Hermaniuk M.) 39, 40, 47

Эрнст Дж. (Ernst J.) 114, 246, 251,

282, 285, 296 Эферд Дж. (EfirdJ.) 58

Юлихер А. (Jülicher A.) 17, 32-40, 44, 46-50, 53, 55, 61, 62, 73, 74, 77, 141, 145, 201, 202, 279, 295

Юнгель Э. (J<sup>u</sup>rig<sup>el</sup> E.) 142, 144, 152

Ямочи Э. (Yamauchi E.) 174 Янг Б. Х. (Young B. H.) 70, 71,

266

Янг Н. Х. (Young N. H.) 112, 247